Leibniz

OPERE FILOZOFICE I

GOD. GUIL. LEIBNITII

OPERA
PHILOSOPHICA
I

STUDIU INTRODUCTIV

I

Marele cugetător Gottfried Wilhelm Leibniz s-a născut la 1 iulie 1646 la Leipzig, în sînul unei familii înstărite, părintele său fiind un jurist cu oarecare renume care, în această calitate, a fost chemat să profeseze la Universitatea locală[1]. În acele timpuri care au urmat imediat după cruntul război de treizeci de ani, societatea germană mai era condamnată încă să trăiască sub un regim de fărîmițare politică, al unor numeroase stătulețe guvernate de principi, în conformitate cu legislații proprii și cu diverse datini menite să umple golurile acestor legislații; în această situație, burghezia, prin păturile ei culte, se arăta dornică să acapareze posturile cele mai importante în aparatul de stat, afirmîndu-și competența de necontestat, față de nobleța mică și mijlocie din preajma curților ducale și a cancelariilor, în materie economică și financiară, arhivistică, administrativă, diplomatică și juridică[2].

Legate de aceste stări și de aceste perspective crescînde, studiile în secolul lui Leibniz au luat o dezvoltare din ce în ce mai accentuată, în vederea formării unui corp de slujbași superiori de cancelarie și de curte capabili să preia aceste sarcini, care gravitau în ansamblul lor în jurul unei tematici prin esență juridică. Filozoful despre care tratăm s-a găsit îndrumat de foarte tînăr pe acest făgaș și descoperim de la prima

---

[1] Pentru un studiu mai amănunțit cu privire la filozoful Leibniz, cititorul poate consulta Dan Bădărău, *G. W. Leibniz, Viața și personalitatea filozofică*, Editura Științifică, București, 1966.

[2] Acest proces prin care burghezia secolului al XVII-lea pune în mod progresiv stăpînire pe viața politică a statului nu-i specific lumii germane; dar el are un specific german.

vedere că lucrările sale timpurii se referă la studii de ordin juridic.

Rămas orfan, Gottfried Wilhelm Leibniz moștenește însă de la părintele său o bogată bibliotecă în care sînt prezente opere aparținînd unei arii de studii foarte întinse. Curiozitatea universală de care Leibniz va da dovadă în tot cursul vieții va face ca, încă din acele timpuri, preocupările sale să se situeze pe diferite trepte, să îmbrățișeze între altele cultura clasică a antichității, învățînd latina singur la vîrsta de 8 ani, fără profesor și fără manuale, zice-se, și în mod empiric, pe baza confruntării dintre texte și imagini a unei ediții ilustrate a lui Livius. Paralel cu aceste incursiuni libere în biblioteca paternă, Leibniz a primit învățătura în orașul său natal, apoi la Universitatea din Jena și la cea din Altdorf, inițiindu-se și adîncindu-se în studiul științelor juridice, în conformitate cu cariera pe care era destinat să o îmbrățișeze, dar totodată străduindu-se să dobîndească cunoștințe cît mai bogate în domeniul filozofiei, al matematicilor, al logicii și al fizicii, sub privegherea unor dascăli renumiți ca Jacob Thomasius sau ca Erhard Weigel.

La 1667 Leibniz își încheie viața de student, la Altdorf, primind diploma de *doctor juris* și se așează pe scurt timp în Nürenbergul apropiat unde viața sa va cunoaște un moment hotărîtor. Căci, în acest din urmă oraș, Leibniz îl întîlnește pe fostul cancelar al principelui elector din Maiența, pe baronul Johann Christian von Boineburg care, prețuind inteligența atît de vie și cultura puțin obișnuită a tînărului, îl recomandă și îi obține un post la curtea electorului principe Johann Filip de Schönborn.

În serviciu la Maiența, Leibniz se bucură de încrederea principelui și devine consilier intim al acestuia în toate problemele de politică europeană ale timpului, fiind actuală și chiar foarte actuală întrebarea cum va reuși să se mențină Imperiul german fărîmițat față de

puterea crescindă și de intențiile anexioniste din ce în ce mai pronunțate ale Franței vecine. Leibniz concepe un plan potrivit căruia forța agresivă a regatului Franței să fie deviată pentru a face față unei lungi campanii care ar conduce la cucerirea Egiptului și, ca urmare imediată, la slăbirea Imperiului otoman care amenința Germania dinspre est; pe baza acestui plan, studiat de Leibniz în cele mai mici detalii din punctul de vedere al intereselor franceze pe care avea aparența să le prezinte și făcînd obiectul unei remarcabile expuneri ce ni s-a păstrat, regele Franței își asigura o glorie nepieritoare, asumînd rolul de arbitru în treburile politice ale Europei. Proiectul a fost agreat de cabinetul francez și Leibniz a fost trimis în misiune la Paris în martie 1672 spre a-l susține față de regele Ludovic al XIV-lea, în cursul unor tratative secrete. Dar Regele-Soare, cum îi plăcea să i se spună, tergiversează și, după multe tărăgăneli, refuză să-i acorde trimisului german audiența solicitată.

Misiunea lui Leibniz a eșuat prin urmare. Nu trebuie însă să trecem cu vederea că împrejurările i-au ocazionat solului principar o ședere la Paris care s-a prelungit timp de 4 ani, cu singura intrerupere a unei călătorii la Londra făcută din ianuarie pînă in martie 1673 tot pentru serviciul Curții din Maiența. Moartea subită a principelui Johann Filip de Schönborn a avut drept efect încetarea oricărei activități politice din partea lui Leibniz. Noul principe i-a permis filozofului să-și păstreze rangul de consilier, dar i-a retras acreditivele diplomatice și orice retribuție de pe statele electoratului. Resursele bănești ale fostului diplomat ducal se limitau acum la onorarii ce le încasa pentru consultații juridice.

Noua situație reprezenta totuși libertatea spirituală, posibilitatea de a se sustrage unui contact mai strîns cu mediul politic și diplomatic al curții regale și de a împărtăși viața păturilor culte stabilite în cea mai dez-

voltată aglomerație umană din acea epocă[3]. Leibniz a beneficiat din plin de șederea sa prelungită în preajma unor cercuri de filozofi, de savanți și de literați sau de artiști, care întruneau cele mai mari celebrități ale vremii. Descartes murise la Stockholm în anul 1650, iar Pascal se stinsese și el în 1662; dar contactul cu Christian Huyghens i-a deschis lui Leibniz calea spre matematicile superioare, în vreme ce Edme Mariotte l-a putut familiariza cu metoda experimentală în fizică; totodată filozoful nostru a avut întrevederi cu matematicianul și logicianul von Tschirnhaus, adept al lui Spinoza, cu cei doi frați Bernoulli și cu mai mulți cartezieni importanți printre care Arnauld și Malebranche; cu acești doi filozofi Leibniz a întreținut o vastă corespondență după întoarcerea sa în Germania.

În cele din urmă filozoful a trebuit să ia hotărîrea de a se reîntoarce în patrie. Cu Maiența pierduse orice legătură după moartea baronului von Boineburg. Astfel că acceptă să intre în serviciul Casei de Hanovra în calitate de consilier și de bibliotecar-arhivist. Călătoria de întoarcere în Germania filozoful a făcut-o efectuînd un ocol prin Londra unde stabilise oarecare relații în cercurile savante și oprindu-se un timp la Haga, în Olanda, spre a lua contact cu Spinoza, care își trăia acolo ultimul an din scurta lui viață.

Să consacrăm cîteva rînduri acestui periplu. După cum am văzut, în ianuarie 1673 Leibniz a fost trimis de către Johann Filip în misiune diplomatică de la Paris la Londra. Marele oraș de pe Tamisa cunoștea și el o veritabilă înflorire intelectuală în acea epocă, de

[3] Sub ultimii regi ai Franței dinainte de revoluția burgheză de la 1789, timp de mai bine de un secol, capitala țării se afla la Versailles: acolo era reședința monarhilor, a membrilor familiei regale, a curții burbone, sediul guvernului cu ministerele; și tot acolo s-au întrunit Statele Generale. Parisul a rămas totuși mereu metropola culturală, centrul viu și dinamic al unui popor care atinsese un grad înalt de civilizație, prin Sorbona, prin Academia Franceză, prin saloanele literare etc.

pe urma lui Francis Bacon, a lui Hobbes și apoi a lui John Locke, menită să dea țării sale avîntul filozofic pe care îl cunoaștem; totodată, Anglia și capitala ei ajunseseră la o mare dezvoltare pe tărîmul științelor naturii și al matematicilor, fiind teatrul unei remarcabile activități care avea să culmineze cu apariția lui Newton. Din primul moment, Leibniz a interesat anumite personalități în cadrul Societății Regale de Științe, printre care pe chimistul Robert Boyle, sau pe Oldenburg, secretar perpetuu al acelei societăți, la stăruința căruia filozoful german a fost ales membru al Societății. Părăsind definitiv Parisul la sfîrșitul anului 1676, Leibniz a făcut un ocol și a vizitat din nou Londra unde a avut unele întîlniri cu oameni de seamă din domeniul științelor, familiarizîndu-se încă mai mult cu anumite preocupări ale cercurilor savante din capitala engleză. Mai tîrziu i s-a reproșat de către unii clevetitori că, fiind încă la Paris, a luat cunoștință de anumite lucrări ale lui Newton premergătoare invenției calculului infinitezimal și că contactul cu savanții englezi i-a folosit pentru a-și însuși elemente pe baza cărora a alcătuit un sistem propriu de calcul. Adevărul e că toată această campanie dusă împotriva lui Leibniz, campanie care l-a afectat profund, n-a fost decît o pură calomnie și că apropierea dintre scrierile lui Newton asupra fluxiunilor și acele ale lui Leibniz referitoare la calculul infinitezimal se pot lesne explica prin faptul că ele sînt în prelungirea unor lucrări, bine cunoscute de către cărturarii acelei epoci, fruct al dezvoltării naturale a matematicilor. Cînd Leibniz a venit pentru a doua oară la Londra, tot interesul său era îndreptat înspre cugetarea lui Spinoza, de care avea cunoștință mai mult indirect; or, iată tocmai că Oldenburg pe care îl putea întîlni la Londra și care era un amic al lui Spinoza și un adept al filozofiei acestuia era capabil să favorizeze acest contact. Substanțialismul spinozist, monismul care stăpînea la marele Baruch întregul sistem și determinismul fără fisuri care îi conferea o

rigoare totală, geometrică, au trezit la Leibniz o imensă curiozitate; dar cum nimic nu era de natură să apropie cu adevărat cele două concepții, ceea ce a supraviețuit pînă la urmă în spiritul lui Leibniz a fost nevoia imperioasă a unei înfruntări, iar manifestările îndîrjite ale unei combativități mai mult gratuite apar la filozoful german pînă foarte tîrziu, cu mult după moartea lui Spinoza.

Deocamdată, drumul ocolit de la Paris la Hanovra, care îl face pe Leibniz să treacă prin Londra, îl duce într-o altă etapă la Haga unde se afla Spinoza, cu care are mai multe întrevederi, în cursul cărora însă nu se stabilește nici o comuniune de vederi între cei doi mari filozofi. Ceea ce n-a împiedicat să-i fie îngăduit lui Leibniz să citească *Etica* încă în manuscris și să ia note referitoare la textul acelei opere; vizita la Haga se prelungește timp de o lună.

Iată-l însă în cele din urmă pe Leibniz ajuns la Hanovra în luna decembrie 1676. Atribuțiile sale oficiale îl vor menține în orbita lucrărilor de ordin juridic și a preocupărilor în domeniul politic și în acel al diplomației, în limita trebuințelor cancelariei ducale, una din sarcinile permanente ce-i revenea fiind și acea de istoriograf al casei domnitoare von Braunschweig-Lüneburg, care pretindea să valorifice anumite drepturi ereditare întrunind acte și documente în acest scop. Nu-i mai puțin adevărat că în cursul celor 40 de ani cît a stat în serviciul casei de Hanovra, pînă la moartea sa, Leibniz s-a arătat dominat de o pasiune nestăvilită pentru filozofie ca și pentru toate științele pe care un adevărat umanist al epocii sale era în măsură să le cultive, manifestîndu-se ca cel mai strălucit reprezentant al spiritului universal pe care ni-l oferă secolul său, opera pe care ne-a lăsat-o și care cuprinde mai cu seamă, după cum s-a spus, o uriașă corespondență atestînd preocupări din aproape toate domeniile, un orizont care se întinde foarte departe la infinit și o inventivitate surprinzătoare în cîmpul științei pe

atunci în plină dezvoltare[4]. După cum anunță Fontenelle în elogiul ce l-a făcut filozofului german, „din mai mulți Herculi antichitatea a făcut unul singur, iar dintr-un singur Leibniz noi vom face mai mulți savanți"[5].

Principele Johann Friedrich a arătat o mare înțelegere și a știut să aprecieze cercetările de ordin științific tot atît cît și teoriile filozofice ale genialului cugetător, dîndu-i însărcinări dintre cele mai importante[6]. Principele murind la 1680, i-a urmat la tronul rămas vacant fratele său Ernst August; iar după moartea acestuia, survenită la 1698, succesiunea i-a revenit lui George Ludovic care, după puțin timp, s-a încoronat rege al Marii Britanii, în virtutea drepturilor sale ereditare, fapt în urma căruia a părăsit Hanovra și s-a stabilit cu întreaga sa curte la Londra ca întemeietor al unei dinastii încă și astăzi domnitoare în Anglia. Dar Leibniz nu l-a urmat pe noul rege în reședința de pe Tamisa; sub diferite pretexte, i s-a refuzat ceea ce el considera a fi mai mult decît o favoare, și anume un drept al unui sfetnic leal care a stat o viață întreagă în slujba unei curți. Filozoful german n-a fost agreat de ultimul suveran pe care l-a servit, deși acesta spunea că se mîndrește de a avea în statele sale pe cei doi mai mari savanți ai secolului, pe Newton la Londra și pe Leibniz la Hanovra. La un timp, în ultimii ani ai vieții, Leibniz a nutrit ideea de a-și lua rămas bun de la stăpîni atît de ingrați, pentru a intra în serviciul cancelariei regale a Prusiei sau în acel al curții împă-

[4] Leibniz, notează contemporanul său Bayle (cf. *Dictionnaire historique et critique*, art. *Pellisson*), „este unul din acei oameni rari care nu-și au marginea în sfera meritului uman; ei o cuprind toată".

[5] Fontenelle, *Éloge des savants*, Paris, Hattier, f.d., p. 11.

[6] În serviciul casei de Braunschweig, Leibniz a îndeplinit misiuni și a întreprins investigații de arhive în Statele germane și în Italia, oprindu-se un timp la Viena, la Roma și la Neapole. Cu ocazia tratativelor ce a dus, s-a aflat în legătură cu împăratul Leopold, cu țarul Petru I, cu regele Suediei Carol al XII-lea, cu Vaticanul etc.

ratului de la Viena. În cele din urmă însă, aceste planuri au fost părăsite; dar filozofului de la Hanovra i se datorește o realizare de alt soi pentru care a trebuit să lupte un șir de ani; sub îndemnul său a fost constituită la 1700 Academia din Berlin care și-a început activitatea, el fiind cel dintîi președinte al ei. Adăugăm că Leibniz a fost ales membru al Academiei franceze la 1700[7]. Leibniz a murit la Hanovra în noaptea de 14 noiembrie 1716 după o lungă boală care s-a agravat din ce în ce mai mult.

În acest fel s-a depănat o bună parte din viața acestui mare cugetător între toți cugetătorii lumii, în casa pe care a cumpărat-o într-o stradă din Hanovra, casă cu fațada strîmtă dar cu 8 etaje, care s-a menținut în ființă pînă în timpul celui de-al doilea război mondial[8]; aici filozoful a trăit fără rude și fără prieteni, într-o stare de izolare aproape totală, potrivit cu caracterul său care îi impunea să fie distant față de cunoscuți, dacă nu chiar uscat în relațiile sale și care, după expresia unui autor german contemporan, manifesta întotdeauna o mare bogăție cînd era vorba de contactele intelectuale cu oamenii, dar se dovedea mereu zgîrcit pe terenul mai cald al sensibilității[9]. Lipsa aceasta de afectivitate din partea filozofului de la Hanovra a avut darul să-l îndepărteze de contemporaneitate din ce în ce mai mult. La moartea sa nimeni n-a fost copleșit de sentimentul că s-a ivit în lume un mare gol. Carul mortuar a fost urmat numai de prietenul și secretarul său devotat Eckhard. Nici un reprezentant al Curții

[7] De bună-seamă alegerea are un caracter tardiv; mai înainte, candidatura sa fusese admisă cu condiția, neacceptată de Leibniz, ca el să abjure protestantismul în favoarea catolicismului. În cele din urmă deci, filozoful german a ocupat locul de frunte în Academia berlineză, fiind totodată membru al Societății Regale din Londra și al Institutului de Științe din Paris, onoruri care întrunite îl așază în primul rang între celebrităților timpului din lumea cărturărească.

[8] A fost distrusă de un bombardament aerian.

[9] Cf. Joachim Vennebusch, *Gottfried Wilhelm Leibniz*, Internationes, Bad Godesberg, 1966, p. 9.

sau al autorităților orășenești n-a făcut în vreun fel act de prezență. Iar Academia din Berlin al cărei întemeietor și președinte fondator a fost Leibniz n-a găsit nici un prilej să-i cinstească memoria. În mijlocul unei impasibilități totale și a unei tăceri absolute a răsunat doar glasul lui Fontenelle, secretar perpetuu al Academiei franceze, care a preamărit figura marelui dispărut, arătînd că pe Leibniz l-a stăpînit un simțămînt de solidaritate cu oamenii ce nu-i compatibil cu parcimonia în sentimente, că filozoful german a fost conștient de splendoarea ființei umane, că s-a dăruit omenirii cu toată puterea, Fontenelle exprimînd public ceea ce spunea în particular acest genial animator în atîtea direcții, anume că-i plăcea „să vadă crescînd în grădinile altora flori ale căror semințe veneau de la el"[10].

II

Leibniz relatează că, fiind în vîrstă de 15 ani, adică un simplu școlar încă, se plimba într-o bună zi în voie în preajma orașului său natal, reflectînd asupra a ceea ce socotea valoros și demn de a fi menținut în studiile ce i se propuneau în continuare. „Mai tîrziu, scrie el, cînd am părăsit școala elementară, i-am descoperit pe filozofii cei noi și îmi amintesc că la vîrsta de cincisprezece ani mă preumblam singur în împrejurimile Leipzigului într-un cring denumit Rosendal, pentru a hotărî în sinea mea dacă voi păstra formele substanțiale. În cele din urmă a izbîndit mechanismul și astfel am ajuns la matematici"[11].

---

[10] Fontenelle, *op. cit.*, p. 22.

[11] Leibniz, *Scrisoarea către Remond din 10 ianuarie 1714*, în Gerhardt, *Leibniz' philosophische Werke*, vol. III, p. 606.

La prima vedere, acest text apare a fi de o interpretare ușoară. La 15 ani, Leibniz s-ar fi rupt din jugul scolasticii, care în vremurile sale se mai profesa cu precădere în instituțiile de învățămînt și ar fi păsit cu hotărîre alăturîndu-se lagărului opus, acela în care domina cultura laică și umanistă a timpului nou. Această interpretare nu-i cu totul greșită, dar ea simplifică în mod excesiv datele problemei. Întrebarea care se pune, într-adevăr, este dacă există, în vremea lui Leibniz, două tabere distincte și opuse a căror existență concomitentă impune o optare. La drept vorbind, dacă ne preocupăm cîtuși de puțin să pătrundem în tainele culturii germane din timpuri mai străvechi și pînă în epoca lui Leibniz, descoperim în cele din urmă[12] că metafizica de școală din țările germane este departe de a rămîne una și aceeași din evul mediu și pînă la începuturile timpurilor moderne. Cu alte cuvinte, există ceea ce s-ar putea denumi o „scolastică veche", medievală, și o „scolastică nouă", acea din timpurile lui Leibniz.

Este cu totul remarcabil, în această privință, că imaginea pe care o poate păstra Leibniz despre învățămîntul secolului este acea a unei culturi complexe pe baza căreia marii cugetători ai evului mediu, și mai cu seamă acei ai evului mediu tardiv, se aflau pe o treaptă de egalitate cu novatorii deja foarte cunoscuți ai lumii moderne, că Iulius Cezar Scaliger, unul din primii reprezentanți ai filozofiei naturii din perioada Renașterii italiene, se simțea în intim contact de idei cu celebrul nominalist din secolul al XIII-lea, cu franciscanul William Occam; în jurul aceluia pe care scolastica medievală l-a supranumit *Doctorul invincibil* mai stăruia, în ochii generațiilor noi, un întreg cortegiu de umbre, adică Cardan, Fracastoro, Zabarella,

[12] Cf. Max Wundt, *Geschichtliche Grundlagen von Leibniz' Metaphysik*, în „Zeitschrift f. Philos. Forschung", Bd. XI, 4, 1957 și de același *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Georg Olms, Hildesheim, 1964.

Ramus, Basso, Sennert, sau Nicolaus Cusanus și Raimondus Lullus, nume de cărturari din vechimi dar încă nu învechiți cu totul, ce se amestecau într-un ansamblu inextricabil cu acel al lui Galileo Galilei sau cu acel al lui Giordano Bruno, victimă a unor dogme care căutau cu orice preț să-și supraviețuiască. Învățătura aceasta cuprinzînd elemente atît de diverse, aparținînd epocilor celor mai deosebite, putea în fond să-i îmboldească pe școlari să meargă înapoi, pentru părți esențiale, pînă la Thoma din Aquino[13] și de acolo, bine înțeles, pînă la Aristotel.

În ce privește acum în special direcția pe care o ia școala în Germania *protestantă*, trebuie să mai adăugăm că ea mai poartă încă din plin în vremea lui Leibniz pecetea îndrumărilor lui Melanchton, filozoful oficial al luteranismului, el însuși preocupat să nu se îndepărteze în scrierile lui de linia majoră rămasă tradiție a universităților din Europa apuseană, în frunte cu marea uzină școlărească multiseculară din Paris, grija principală a acestui șef al bisericii reformate fiind de a se lăsa inspirat de spiritul de dispută care a animat în cursul veacurilor dezbaterile din lumea catolică[14], în măsura în care, bine înțeles nu afecta rînduielile bisericești, spirit de luptă al întreg evului de mijloc al cărui ecou, în cele referitoare mai cu seamă la conflictul dintre realiști și nominaliști sau la cearta celor vechi cu cei moderni, persistă la iezuitul spaniol Suarez a cărui operă a cunoscut-o și Leibniz[15].

---

[13] Chiar occamismul trimite la Aquinatus după cum se constată din învățătura lui Crathorn; a se vedea J. Kraus, *Die Stellung des Oxforder Dominikanenerlehrers Crathorn zu Thomas von Aquin*, în „Zeitschrift f. Kath. Theol.", 57, 1935; de asemenea J. H. Randall jun., *The Career of Philosophy from the Middle Age to the Enlightenment*, 1962, p. 39.

[14] A se vedea Peter Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig, 1921.

[15] Poate numai prin Gabriel Biel din Tübingen.

La drept vorbind, în pasajul din *Scrisoarea către Rémond* pe care l-am evocat la început, filozoful de la Hanovra nu se pronunță în mod categoric împotriva filozofiei de școală a timpului său, luată in bloc. Nu-i vorba aici de acele condamnări neîndurătoare pe care Leibniz le pronunță cînd se revoltă împotriva „mîlului barbariei scolastice", critică oarecum puțin îndulcită în formulări care îl invită pe cititor să caute „bobițele de aur în nisipul scolasticii". În pasajul pe care-l avem sub ochi interesează bi rua în esn; te t n

său formele substanțiale[17] după ce, așa cum am văzut, în vremea adolescenței, pronunțase o condamnare a lor atît de hotărîtoare.

Din toate acestea se dovedește dar că Leibniz a fost un inamic declarat în primul rînd al folosirii vicioase și absconse a noțiunii de *substrat substanțial*, că s-a împotrivit harababurii, bîiguielilor ignorantiste și sterile în care a alunecat întreaga problemă și care au întunecat-o, că el nu s-a arătat însă dușmănos față de o tradiție mai mult decît bimilenară care dăduse viață „ființei ca ființă" și o menținuse înscăunată în drepturi ce, după părerea sa, aveau a fi respectate ca legitime și imprescriptibile, preocuparea filozofului de la Hanovra fiind de a apăra acest miez al înțelepciunii omenești de orice alterări și de orice devieri (fie ele medievale, renascentiste sau carteziene) spre a-l reconstitui într-o versiune adecvată și spre a-l contempla în ceea ce socotea a fi adevărata sa structură.

Credem că se cuvine ca toate acestea să fie explicate clar și pe cît se poate de detaliat; considerăm stadiul în care se mai află încă studiile leibniziene, tributare a interpretării odinioară dominante a lui Wilhelm Dilthey; pe bună dreptate, cunoscutul istoric german a pretins ca filozofii mai vechi să fie studiați examinîndu-se cu atenție textele-cheie; totuși, în cele din urmă, el ne prezintă în celebra scriere *Leibniz und sein Zeitalter* o versiune întru nimic conformă, după expresia lui Erich Hochstetter[18], cu opera marelui filozof așa cum o cunoaștem astăzi[19], panorama desfășu-

[17] A se vedea Leibniz, *Discours de Métaphysique*, §§ 10—12 și *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (în ediția Gerhardt, vol. IV, pp. 478—479) [în ediția de față la nr. VIII].

[18] E. Hochstetter, *Leibniz Interprétation*, în „Revue Internationale de Philosophie", Bruxelles, 1966, nr. 76—77.

[19] Din vremurile în care a scris Dilthey și pînă în zilele noastre au fost descifrate și publicate un număr considerabil de materiale lăsate de Leibniz (note, fișe, ciorne de scrisori) care schimbă în special cunoașterea noastră cu privire la sursele leibniziene.

rării „noii metafizici" de la Giordano Bruno la Leibniz, după cum o aflăm la Dilthey, nefiind altceva decît o imagine înșelătoare[20].

În realitate, Leibniz n-a preluat concepul de *monadă* de-a gata de la Bruno; acest concept a avut o largă circulație începînd deja din secolul al XIII-lea, inspirîndu-se din ideea îmbrățișată în primul rînd de Duns Scot și apoi de Durand de Saint-Pourçain, potrivit căreia esența sufletului constă într-un soi de activitate neîntreruptă, Saint-Pourçain susținînd și—alături de nominaliștii timpului său—că în natură nu există decît indivizi. Acestui punct de doctrină care impune în felul ei principiul individualității i s-a aplicat termenul de *monadă*, de origine pitagoriciană, folosit de Platon în *Fileb*[21], de unde a trecut la platonicienii creștini ai Apusului, în secolul al XII-lea[22], răspîndindu-se pentru a forma expresii ca *„res monadicum"* sau *„esse monadicum"* (în opoziție cu *„esse sporadicum"*). Înainte de a citi opera lui Giordano Bruno, *De monade, numero et figura*, și fiind încă foarte tînăr, Leibniz, adîncindu-se în propria-i gîndire, dar integrînd în ea elemente învățate și nu descoperite de el, a dat individualismului metafizic o denumire ce nu putea să-i apară decît destul de curentă și pe care s-a străduit mai tîrziu, între anii 1694 și 1714, s-o definească în mod exact[23], căci, scrie filozoful german, de această definiție depind toate adevărurile prime.

Ascuțirea, la Leibniz, a individualismului pînă la concepția unor existențe care nu se produc decît o

[20] **În** legătură cu aceste concepții, găsim pasajele esențiale în W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. IV, p. 562 și vol. III, pp. 1—80.

[21] Platon, *Fileb*, V. 15 B.—A se vedea și Euclid, *Elemente*, VII, 1—2.

[22] **Thierry** de Chartres, Dominicus Gondisalvi, Alanus de Insulis etc.

[23] Cf. Leibniz, *De Primae Philosophiae Emendatione et de Notione Substantiae*, apoi *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, dar, mai cu seamă, *Monadologie*.

singură dată, ca unicate deosebite unele de altele prin trăsături *interne*, își află o bază sigură și un teren propice de dezvoltare într-o problematică a timpului așezată pe cele mai vechi tradiții filozofice. Un lucru este absolut sigur—și în acest punct ne întîlnim cu o observație justă a lui Belaval[24], adînc cunoscător al lui Leibniz—anume că substanțialismul leibnizian se încadrează mai curînd în aceste vechi tradiții care vin de la greci, prin intermediul evului mediu și al Renașterii, decît se împlinește în aportul cartezian aparținînd acelei filozofii moderne, mecaniciste, despre care filozoful de la Hanovra, uitînd pesemne de criticile acerbe pe care le formulează în toată opera sa împotriva lui Descartes și a lui Spinoza, declară, am văzut, că a adoptat-o încă din adolescență, în momentul în care a repudiat *formele substanțiale*.

Apreciem metoda prudentă care așază interpretarea reconstitutivă a unei gîndiri filozofice pe descifrarea atentă a datelor rămase de la autor, publicate sau manuscrise. Acest procedeu pe care Dilthey îl recomandă cu atîta căldură, dar pe care nu-l aplică în cazul lui Leibniz, este chemat să dea roade mari tocmai în legătură cu opera filozofului de la Hanovra, cu rezerva că abundența de materiale riscă să ne stînjenească și să ne rătăcească în loc de a ne ajuta. Cu drept cuvînt poate să scrie Hochstetter, eminentul colaborator de la baza de cercetări leibniziene a Universității din Münster[25], că noi știm astăzi multe chiar și în legătură cu formația școlară și universitară a filozofului nostru. „Pînă și în cele ce se referă la anii de școală ai săi, relatează cercetătorul german, noi știm unele lucruri în legătură cu ființa sa spirituală. Cunoaștem pînă și cărțile de școală care i-au inspirat cele dintîi noțiuni filozofice și retorice, precum și numele magistrilor săi din universitate împreună cu scrierile lor; un îndrumător în ce privește vremurile mai de

[24] Yvon Belaval, *Leibniz*. Paris, 1952, p. 200.
[25] Cf. Erich Hochstetter, *art. cit.*

demult îl constituie manualul de logică din școală cu referințele respective la Aristotel și la Melanchton".

Fără a fi fost un elenist încercat, Leibniz a avut destule cunoștințe de limbă greacă dobindite în școală pentru a citi în original, ori de cîte ori nu le avea în traducere latinească, unele dialoguri platoniciene, între care *Timeu, Faedon, Menon, Teetet;* la vîrsta de 30 de ani, în martie 1676, și-a propus să traducă el însuși în latinește *Faedon* și *Teetet;* dar declară că a renunțat la acest plan dat fiind că unele pasaje grecești nu le înțelegea. Se mai știe că a citit *Eneadele* lui Plotin în traducerea lui Ficinus și că a avut intenția, în anii de maturitate deplină, să traducă în latinește trei mici scrieri ale lui Proclus[26]. S-ar zice, în schimb, că nu i-a trecut niciodată prin minte să-l citească pe Aristotel în original. Este de la sine înțeles, pe de altă parte, date fiind vremurile, că filozoful german a fost într-un contact permanent cu tomismul. Între 14 și 15 ani a parcurs o culegere din *Summa theologica* și a frunzărit chiar opera sau anumite comentarii precum și *Sentențele* lui Petrus Lombardus. S-ar părea că aceste prime lecturi n-au avut prea mult ecou în mintea lui Leibniz adolescent. În schimb, influența lui Thoma se resimte la Leibniz încă tînăr, cu puțin înainte de așezarea sa vremelnică la Paris și în timpul ei, de pe urma studierii tratatului *De Ente et Essentia* și a operei *Summa contra Gentiles.*

Cu ce idei, vehiculate în vremea sa de școlile elementare și superioare germane în cuprinsul manualelor, a tratatelor, a unor lecții și disertații de catedră, a putut să se mai întîlnească Leibniz în anii săi de ucenicie? Incontestabil, lista ar fi lungă. Iată de pildă asertiunea după care nu există pe lume două ființe substanțiale absolut identice, că nu putem afla adică, după cum se spunea, doi indivizi care să difere numai *solo numero;* teza aceasta, se știe, e cercetată de către Lei-

[26] A se vedea Leibniz, *Scrisoarea din 17 martie 1712 către La Croze* (ed. Dutens, *Opera*, V, 501).

bniz atunci cînd, în *Nouveaux Essais*, îl contrazice pe Locke[27]; dar Locke el însuși pretinde să combată o veche teorie, aceasta avîndu-și rădăcinile în aristotelismul medieval, astfel că Leibniz ne apare aici ca un apărător al unei tradiții de care n-a putut să nu ia cunoștință fiind încă școlar. Mai tîrziu, ca student, Leibniz a putut să învețe în *Metaphysica* lui Johannes Combach că există o deosebire de natură între unitatea gregară *(unitas aggregationis)* și o unitate simplă *(unitas simplicitatis)*, cea dintîi manifestîndu-se într-o grămadă de pietre, iar cea din urmă marcînd unitatea sufletească a eului. Lecțiile de fizică ale magistrului său Jacob Thomasius, în perioada studiilor sale universitare, i-au făcut cunoscute controversele în jurul problemei ideilor înnăscute, vechi discuții pasionate[28] care, în tabăra senzualistă, au dus la preceptul *nihil est in intellectu, nisi prius fuerit in sensu*, preluat de Locke și combătut de Leibniz cu tărie (tot în *Nouveaux Essais*)[29]. Mai indicăm că termenii de *composibil* și *composibilitate* atît de îndrăgiți de Leibniz își au originea îndepărtată în logica stoiciană și că Goclenius îi denunță ca termeni scolastici barbari[30]. Mai remarcăm faptul că în lecțiile lui Jacob Thomasius pe care le audiază Leibniz tînăr apare teoria

[27] Cf. Dan Badareu, *La composante logique de la théorie leibnizienne de l'identité des indiscernables*, în „Acta logica", nr. 7—8, 1964—1965.

[28] Deja consemnate în vremuri mai vechi de Christoph Scheibler și de Sperling în scrierile lor.

[29] Caracterul de generalitate a acestei discuții, la acea epocă, este subliniat și de Dimitrie Cantemir care scrie în *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago*, p. 49 (trad. Locusteanu): „căci... toți învățații secolului acestuia proclamă în gura mare că toată știința omenească purcede de la simțuri". — În fond, sistemul de gîndire leibnizian s-a format în fața marii ofensive senzualiste din a doua jumătate a secolului al XVII-lea..

[30] *Lexikon*, v° *Compossibilitas*, 425 a. — A se vedea, în legătură cu composibilul ca condiție a existenței și Thomas Anglus (White), *Exercitatio geometrica*. În legătură cu aceasta, Leibniz îi scrie păr. des Bosses la 29 noiembr. 1707: „Inveni Thomae Bonartis Nordtani Angli (ut se vocat)..." (Gerh., *Phil. Schr.*, II, 341).

lui Clauberg potrivit căreia sufletul nu încetează nici o clipă de a gîndi; Thomasius se ridică împotriva acestei teze a lui Clauberg, dar Leibniz o adoptă mai tîrziu cu entuziasm, în timp ce combate argumentele aduse de magistrul său în sprijinul acestei condamnări. În fine găsim în opera lui Faber Stapulensis intitulată *In introductionem metaphysicorum Aristotelis Commentarii*, pe care Leibniz declară că a citit-o la 1670, o expunere[31] a ceea ce se va denumi *„principe du meilleur"*, în cuprinsul căruia filozoful de la Hanovra își va situa optimismul, lumea reală apărîndu-i ca cea mai bună lume posibilă.

Nu mergem mai departe în această enumerare care ne-ar arăta că principiul cauzei *efficiens* și al cauzei *per emanationem*, folosit de filozoful german, se întîlnește la autori ai secolului, dar și la autori mai vechi, că evul mediu își avea versiunea sa în privința teoriei ocazionaliste, pe care Leibniz ne dă impresia la prima vedere că o discută în contradictoriu cu înaintașii imediați ai săi sau cu unii contemporani, fiindcă neglijează cu totul partea istorică a acestei problematici, în fine că armonia prestabilită, principiu de bază al leibnizianismului, își are începuturile îndepărtate în schema dialectică a universului lui Heraclit referitoare la un echilibru al contrariilor. De cele mai multe ori filozoful de la Hanovra nu-și citează sursele; alteori, el ne rătăcește în cercetările noastre în timp ce îi atacă pe unii înaintași cărora s-ar putea constata că le este cel mai îndatorat și care, dacă ne adîncim în investigațiile noastre, este vizibil că realmente il inspiră în multe privințe. Este acesta cazul pentru cei doi magistri de universitate pe care, ca student, filozoful nostru i-a audiat cu mai multă perseverență, este cazul adică pentru Jacob Thomasius[32] și pentru Erhard Weigel[33]; pe amîndoi acești

[31] În Dialogul 3.

[32] La un timp, Thomasius, profesor la Universitatea din Leipzig, a predat istoria filozofiei.

[33] Profesor de matematici ale cărui prelegeri la Iena Leibniz le-a audiat în primul semestru al anului 1663.

profesori, Leibniz îi critică în operele sale cu o asprime la el neobișnuită, sau, mai exact spus, cu o vehemență depășită doar atunci cînd reflecțiile sale îl determină să respingă învățătura școlii carteziene, expresie proeminentă a spiritului nou în care erau înțelese, la acea epocă, diferitele probleme ale filozofiei și ultim cuvînt al științelor secolului[34].

Este, de altfel, în multe cazuri greu de deslușit în ce măsură a citit Leibniz operele despre care vorbește și în ce măsură s-a mulțumit să recurgă la izvoare de a doua mînă, în special la florilegele și compendiile care circulau cu prisosință în vremea sa în școli și care înlănțuiau, în anumite studii de sinteză, citate ale unor autori recenți cu altele ale unor cugetători din antichitate sau din evul mediu, de proveniență foarte variată, care, aparținînd vechii scolastici sau scolasticii moderne, întrupau deopotrivă sau aproape înțelepciunea omenească a diverse timpuri; ceea ce făcea tocmai că, fracționată în multe cazuri pentru a reda unele opoziții dintre aristotelismul clasic, pe de o parte, și aristotelismul creștin sau cel umanist, pe de alta[35], literatura aceasta

[34] Hochstetter (deja citat) ne explică, pe baza unor date furnizate de cercetători olandezi (cf. Paul Dibon, *La philosophie néerlandaise au siècle d'or*, Elsevier, 1954, *passim*, și C. L. Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, Amsterdam, 1954, p. 139 și urm.), că Leibniz a cunoscut cartezianismul înainte de a citi operele lui Descartes, anume la 1654 cînd a folosit scrierea lui Jan de Raey, *Clavis Philosophiae Naturalis seu Introductio ad naturae contemplationem Aristotelico-Cartesiana;* pe Clauberg, convertit la cartezianism de către de Raey, el a început, de altfel, prin a-l prețui mai sus decît pe Descartes însuși. Hochstetter mai stabilește că Leibniz s-a întărit în poziția sa de rezistență față de școala cartezianã la sfîrșitul epocii de ședere la Paris, în urma discuțiilor sale din toamna anului 1675 cu Tschirnhaus și cu Clerselier (deși încă la 1671 își procurase la o librărie operele lui Descartes).

[35] Leibniz n-a făcut totdeauna o deosebire clară între una și alta. „La început, după ce mă liberasem din jugul lui Aristotel...", scrie el în *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (Gerh., *Phil. Schr.*, IV, 478).

filozofică corespundea celor mai multe nevoi și chiar le epuiza.

Nu trebuie să deducem de aci — și cu aceasta am intrat în miezul ultimei faze a discuției noastre prezente — că Leibniz s-a mulțumit să accepte și să preia în mod pasiv, potrivit climatului epocii în care a trăit, unele idei și teorii mai vechi, ca și cum rolul său în istoria cugetării omenești ar fi fost acel al unui compilator, poate genial. Pretutindeni în filozofie, și nu mai mult în sistemul de gîndire al marelui german decît în cugetarea altor filozofi, descoperim înrudiri care autorizează folosirea ca ansamblu de surse a unei aparaturi ale cărei mădulare aparțin unui tezaur comun al oamenilor. Mai mult ca oriunde se poate spune în acest domeniu al ontologicului că *ex nihilo nihil*, că speculația este țărmuită de anumite obiective tematice, dar totodată împinsă înainte de acestea, călăuzită și vehiculată de postulări ale întreg neamului omenesc de totdeauna și de pretutindeni și — de ce să nu rostim cuvîntul care ne stă pe buze? — de viziuni care aparțin tuturor și nu aparțin nimănui în special, dar gravitează în jurul cîtorva probleme esențiale.

Spiritul unui cugetător este chemat de cele mai multe ori să opteze între aceste viziuni seducătoare ale minții, care nu se află în opoziție cu rațiunea, ci în prelungirea ei, să deie viață acelui înțeles al neînțelesului, să culeagă și să aleagă ceea ce-i poate sluji în această zonă ca protecție împotriva tulburărilor inimaginabilului, printre elementele vii alcătuitoare ale acestei comori care se pot organiza și coordona între ele. Este tocmai ce face Leibniz în ceea ce acordăm la rigoare că s-ar putea denumi o „povestire filozofică" și chiar o „jonglerie cu fantasticul", unde deosebim episoade prefigurate și integrate într-un ansamblu cît mai coherent posibil.

Un proces de integrare de acest fel se descoperă la Leibniz la nivelul deja al teoriei substanței. *Monada* leibniziană nu-i o simplă nălucă; ea nu-i o ficțiune, un rod al unei închipuiri solitare ajunse cumva în pragul

exaltării, poate chiar al demenței; ea își are izvorul într-o intuire a înțelepciunii omenești care a făurit în decursul timpurilor un *monas*, alături și în concurență cu *atomul* sau cu *arheii* actualizați de teozofii medievali și, în cele din urmă de Van Helmont[36]. Între aceste modele, axate pe un motiv de meditație filozofică necurmată, rămasă mereu vie întrucît reprezintă o străduință de a pătrunde pînă în principiul ultim și în esența lumii reale, Leibniz, pornind pe un făgaș idealist, și-a manifestat preferința pentru un principiu neîntins și a adoptat modelul monadic.

În prefața cărții sale *La philosophie de Leibniz*[37], Bertrand Russell scrie: „Am simțit — așa cum au simțit-o și mulți alții — că *Monadologia* e un soi de basm pentru copii *(une sorte de conte de fée)* fantezist, poate coherent, dar cu totul arbitrar". Pentru a aduce lumină în această chestiune, marele logician englez a încercat să derive întregul sistem leibnizian dintr-un mic număr de premise logice. Se poate vedea, nu cu prea multă dificultate, că și-a impus o osteneală inutilă[38]. Într-

[36] În cadrul filozofiei de școală a secolului său, Leibniz a putut să fie informat de fazele prin care trecuse teoria atomistă din antichitate și pînă la zi, prin *Fizica* lui S p e r l i n g. Concepțiile lui Johannis Baptistus Van Helmont cu referire la arhei i-au fost bine cunoscute, după cum se vede din analiza ce ne-o dă în *Hypothesis physica nova*, § 60 (ed. Gerh., IV, 217). Adăugăm că Leibniz l-a cunoscut personal pe Franciscus Mercurius Van Helmont, fiu al lui Johannis Baptistus, care, la invitația sa, l-a vizitat la Hanovra. — A se vedea pentru toate acestea D a n B ă d ă r ă u, *Dimitrie Cantemir și Van Helmont*. în „Cercetări filozofice", nr. 1, 1961 și D a n B ă d ă r ă u, *G. W. Leibniz. Viața și personalitatea filozofică*, cap. 14.

[37] Trad. franceză, Alcan, Paris, 1908, p. VIII.

[38] Despre tentativa lui B. Russell, noi am tratat pe larg în *La composante logique de la théorie leibnizienne* ..., „Acta logica", 1964—1965. — Din nefericire, problema aceasta ridicată de Couturat și de Russell, și reluată de G. H. R. Parkinson, a prioritații la Leibniz a considerațiilor logice, a făcut obiectul unor vii dezbateri în sînul Societății franceze de filozofie [A se vedea *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. II, 1902, microfilmul aflîndu-se la Biblioteca Academiei R.S.R.] și discutarea ei n-a încetat de a fi privită cu oarecare

adevăr, Leibniz folosește în mod curent principiile logice clasice (acel al identității, acel al noncontradicției și acel al terțului exclus), dar le subordonează în mod vizibil pe acestea unor concepte ontologice menite să sustragă, în primul rînd, filozofia sa pulberii infinitezimale în care este amenințată să se înece, nemaiputînd fi gîndită. Aceste concepte metafizice sînt, înainte de toate, acel al *raţiunii suficiente* căruia sistemul său îi acordă un rol proeminent, dar și un altul pe care l-am putea denumi *conceptul iterității* care il completează pe cel dintîi și pe baza căruia Leibniz caută să explice în ce fel repetabilul, materialul, divizibilul fenomenal ia naștere, în concepția sa, din indivizibilitatea substanțială individuală, altfel spus în ce fel întinderea spațială e generată de neîntinsul monadic; în această ordine de idei, Leibniz va reproșa mecanicii carteziene insuficiența gravă ce provine tocmai din faptul că nu depășește stadiul fizicii pentru a se avînta în domeniul metafizicii.

Pentru Leibniz, de altfel, materia se înfățișează sub două forme, una prezentînd numai pasivitatea întinderii, iar cealaltă fiind un principiu substanțial. El ne face deci să trecem de la *materia primă*, dezbrăcată, potență pasivă primitivă care nu cuprinde decît un principiu de rezistență, la *materia secundă* sau îmbrăcată *(vestita sive secunda)*, factor primar subordonat unui principiu de acțiune[39]. Neglijînd această trecere, cartezianismul nu ține socoteală de spontaneitatea substanței, de natura ei monadică; fără spontaneitate o substanță neputînd fi considerată ca atare. Forma aceasta, entelehie primă a substanței, e ca un suflet, analogă acestuia *(vel anima est, vel quiddam Animae analogum)*[40].

---

interes pînă în zilele noastre; a se vedea L. E. Loemker, *Leibniz in our time*, în „Philos. Rundschau", nr. 2, noiembrie, 1965.

[39] Leibniz, *Scrisoarea către Rud. Christ. Wagner din 4 iunie 1710* (Gerh., *Phil. Schr.*, VII, 529).

[40] *Leibniz împotriva lui Descartes și a cartezianismului* (Gerh., *Phil. Schr.*, IV, 395—396; 470).

De bună seamă, Leibniz nu adoptă cu aceasta o poziție care să nu comporte riscuri. Cunoașterea naturii, descoperirile în domeniul matematicilor (inclusiv mecanica), determinarea marilor operații ale logicii sau ale factorilor juridici pretind o cercetare a faptelor pentru el necesară, dar nu și suficientă. Experimentul va reprezenta astfel numai o etapă preliminară a științei, urmată de reflecția filozofică; prin aceasta, Leibniz se mișcă în limitele timpului său. Secolul pretindea cel mult să împlinească știința într-o confruntare a faptelor constituind un ideal nespus de greu de atins. Vorbind despre Pascal, A. Koyré a întrunit într-un pasaj amuzant date care dovedesc că literatura științifică a secolului al XVII-lea mișună de experiențe fictive, în așa măsură încît ar fi posibil să se scrie „o carte dintre cele mai instructive privitoare la rolul, în știință, al experiențelor ce nu s-au făcut sau chiar nu puteau fi făcute"[41]. La acea epocă, aparatura științifică era încă prea rudimentară pentru a sta la baza unei metode serioase. „Ideea de experiment nu putea să beneficieze, chiar pentru un savant, de contextul experimental de care se bucură astăzi, în ochii chiar ai unui profan". Ne va fi indeajuns să ne referim la primele numere din „Journal des Sçavans" (1665) în care observațiile cele mai valabile stau la rînd cu mărturii lipsite pentru noi de orice fond — precum atestări despre existența unor oameni-sirene, reluate de către Robinet cu toată seriozitatea cu un secol mai tîrziu[42] — pentru a înțelege în ce măsură spiritul științific urma să se degajeze de imperativele teologice care îl vor menține pe Galilei la index pînă la 1835, dar și să se elibereze, după cum a arătat G. Bachelard, de închipuirile care acordă un suflet

[41] A. Koyré, *Pascal savant*, în „Cahiers de Royaumont", Philosophie, nr. 1, Paris, 1956, p. 276, *apud* Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, Paris, 1960, p. 371.

[42] J.-B. Robinet, *Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes de l'être*, Paris, MDCCLXVIII, Dixième partie, pp. 106—142.

lucrurilor sau care se opresc pironite la pitoresc[43]. Metafizica suprapusă fizicii, reflecția filozofică venită să întărească slabele resurse ale unei experimentări încă prea dibuitoare, iată încă o trăsătură pe care Leibniz o împrumută de la spiritul de cercetare care se dezvoltă anevoie în lumea modernă la începuturile ei și își are rădăcina în anumite practici ocultiste și hermetiste ale scolasticii. „Căci, scrie filozoful nostru, cînd a fost vorba să descopăr ultimele rațiuni ale Mechanismului, precum și legile însile ale mișcării, n-am putut să nu constat cu surprindere că era imposibil să le aflu în Matematici și că era necesar să mă reîntorc la Metafizică"[44].

Trăsătura cea mai proprie a sistemului lui Leibniz cu privire la monadă este „personalismul" care îmbracă substanțialismul său. Dar este oare util să insistăm prea mult asupra faptului că nici această idee nu apare la Leibniz în stare de izolare deplină față de tradiția filozofică? În *Essais de Théodicée*, Partea I[45], § 89, într-un lung pasaj, Leibniz se situează față de Sennert și Sperling cărora le face o vină că n-au îndrăznit să admită subzistența și indestructibilitatea în timp, a sufletelor animalelor, deși le acordă indivizibilitatea și imaterialitatea. „Dar ei au confundat, completează Leibniz, indestructibilitatea cu nemurirea, în legătură cu care se înțelege că la om persistă nu numai sufletul, dar și personalitatea: adică zicînd că sufletul omului e nemu-

---

[43] Cf. Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, p. 372.

[44] Leibniz, *Scrisoarea către Rémond din 10 ianuarie 1714* (Gerh. *Phil. Schr.*, III, 606). — Ceva mai departe, Leibniz adaugă (607): „Mă simt fericit de a fi pătruns Armonia diferitelor regnuri, și de a fi văzut că ambele tagme au dreptate, în măsura în care nu se ciocnesc; că totul se face mecanic și metafizic totodată, în fenomenele naturii, dar că izvorul Mecanicii îl aflăm în Metafizică. Nu era lucru prea lesnicios să descoperi acest mister, dat fiind că puțini sînt acei care-și dau osteneala de a întruni aceste două feluri de studii. Domnul des Cartes a făcut-o, însă nu îndeajuns..."

[45] Intitulată: *Des Essais de la justice de Dieu, et de la liberté de l'homme, dans l'origine du mal;* în ediția Gerhardt, *Phil. Schr.*, pasajul citat de noi se află în vol. VI, p. 151.

ritor, presupunem că rămîne în ființă ceea ce face că e aceeași persoană, aceasta păstrîndu-și însușirile morale, conservîndu-și *conștiința* sau simțămîntul reflexiv intern a ceea ce este: ceea ce o face pasibilă de pedeapsă sau de răsplătire". Cu alte cuvinte, Leibniz stabilește un principiu de discrepanță oarecum hotărît între om și celelalte animale, acesta fiind o persoană, pe cînd toate celelalte vietăți sînt numai indivizi, fapt pentru care filozoful nostru declară că preferă să spună că viețuitoarele altele decît omul sînt nepieritoare *(impérissables)*, dar nu că sînt nemuritoare *(immortelles)*.

Aceste considerații sînt destul de neașteptate din partea unui cugetător ca Leibniz care susține teza că între substanțele individuale create nu există diferențe de natură, ci numai deosebiri în legătură cu punctul de perspectivă din care sînt sortite să privească lumea înconjurătoare și cu gradul lor, al fiecăreia, de trezire. Remarcăm totuși că, pe baza pasajului citat mai sus care stabilește un paralelism între individualitatea substanțială și persoană, Leibniz încearcă să determine mai degrabă o apropiere decît o despărțire între substanțele aparținînd regnului animal și substanța om, și că prin aceasta el rezistă opiniilor emise de Sennert și Sperling potrivit cărora vietățile de orice fel sînt animate de suflete indivizibile și imateriale, dar nu și indestructibile[46].

Ceea ce ne interesează, de altfel, pe noi aici nu-i să descoperim anumite inadvertențe la filozoful de la Hanovra referitoare la concepția sa personalistă, ci să vedem în ce sens această concepție a sa proprie se leagă,

---

[46] Nu trebuie înțeles că cei doi savanți citați au colaborat pentru a ne înfățișa o doctrină unitară. Daniel Sennert, medic și naturalist german (1572—1637), a lăsat studii referitoare la atom: se situează la întretăierea dintre Paracelsus și Galen. Cît despre Olhon Sperling, medic și botanist german, stabilit la Copenhaga (1602—1681), aproape contemporan cu Leibniz, vedem că se consacră unor lucrări care privesc structura plantelor, fiind la un timp director al grădinii botanice din capitala Danemarcei.

sau nu se leagă, de concepții mai vechi pentru a se așeza în cadrul tradițiilor filozofice europene. Cuvîntul latin *persona* însemna în lumea romană masca pe care o purtau actorii în teatru, potrivit rolului ce-l interpretau și al caracterului pe care rolul îl marca. Sensul acesta e foarte vechi, după cum se vede, dar nu conține încă nimic care să oglindească un substrat filozofic. Abia evul mediu se gîndește să acorde termenului un înțeles care ne fixează atenția, întrucît îl folosește pentru a desemna ființa individuală în natura ei rațională și morală, liberă și responsabilă de actele[47] ei. În această ordine de idei, se poate observa că evul mediu deschide în fond aici o discuție în prelungirea opoziției dintre *natura* și *persona* folosită de Boetius în *De duabis naturis et una persona Christi*[48].

Cînd vorbim despre „personalismul" lui Leibniz, avem, în tot cazul, în vedere că filozoful german se referă la tradiție pentru a lega unele ființe substanțiale, denumite persoane, de o anumită dimensiune morală, iar nu pentru a le conferi un rol activ propriu, de o valoare intensivă mai pronunțată, orice monadă — oricît de umilă ar fi în ierarhia monadelor — caracterizîndu-se printr-o spontaneitate atestînd un principiu activ. Aici întîlnim o tradiție consolidată considerabil în ochii lui Leibniz în urma lucrărilor la microscop, pe atunci recente, întreprinse de Leeuwenhoeck și de Malpighi,

---

[47] Iată, de pildă, o definiție în această accepțiune, reprodusă de Migne, *Patrologie latine*, t. LXIV, p. 1343 D: „*Persona proprie dicitur naturae rationalis individua substantia*". — Cu privire la etimologia în general a termenului se poate consulta Trendelenburg, *Zur Geschichte des Wortes Person*, în „Kant Studien", 1908.

[48] Cf. în special cap. III. — Mai tîrziu, distincția va servi în disputele dintre *teiști* și *panteiști*, întrebarea fiind dacă vorbitorul socotește că Dumnezeu e o persoană în natură sau natura însăși (formula fiind în panteismul spinozist: *Deus sive natura*).

dar și de Camerarius din Tübingen sau de Vallisnieri, lucrări ce se puteau invoca în sprijinul tezei veșniciei sufletului; luînd ca bază aceste cercetări, filozoful de la Hanovra a susținut că monadele sînt nemuritoare, că ele nu pot pieri în mod natural, deoarece semințele animale ne descoperă prezența a ceea ce el denumește „animalele spermatice", elemente constitutive ale „eului" preexistente nașterii și care se transmit în generațiile succesive, de unde ar rezulta că animalul nu-i altceva decît o transformare a unui corp animal[49] care se reconstituie la infinit, destinul etern al fiecăruia dintre noi afirmîndu-se în alternanțe care ne situează, după împrejurări, pe o scenă mai vastă sau mai strîmtă. De unde posibilitatea și certitudinea că, în cursul acestor metamorfoze, vine pedeapsa pentru criminali și felicitarea pentru oamenii cumsecade[50]. De unde, și ideea responsabilității personale[51].

O dată mai mult ne aflăm, cu această vastă dispută legată de problema substanței individuale, a eului, a persoanei etc., în prezența unor intuiții ale oamenilor de demult, mereu reluate, actualizate, remaniate și consolidate în decursul vremurilor. În versiunea leibniziană, avem *monada* care se înscrie în cadrul unei intuiri a unei capacități spontane de a acționa din partea substanțelor[52]. După Leibniz, orice monadă este înzestrată cu o potență strict internă pe care filozoful german o

---

[49] Cf. Leibniz, *Scrisoarea către Bourguet din 22 martie 1714* (Gerh., *Phil. Schr.*, III, 564—565).

[50] André Cresson, *Leibniz*, Presses Universitaires, Paris, 1946, p. 58.

[51] Totuși Leibniz complică lucrurile în *Teodicee*, susținînd că, în decursul generărilor succesive, o monadă poate fi pur senzitivă sau posesoară a unei rațiuni elementare în care cazuri răspunderea ii este atenuată (cf. la Gerh., *Phil. Schr.*, VI. 352).

[52] Din care motiv Leibniz a preferat să meargă pe linia *monadelor* și nu pe acea a *arheilor* am discutat detailat în lucrarea *G. W. Leibniz. Viața și personalitatea filozofică*, § 14.

denumește *vis viva* și căreia ar fi putut să-i acorde apelațiunea de *energie;* dar acest din urmă termen n-a intrat în uz decît ulterior[53], fiind destinat să se dezvolte în concurență cu termenul de *forță*[54]. Cît despre *personalism,* el ne înfățișează o altă latură a acelorași speculații filozofice, cu preciziunea că *persoana* nu ne-ar trimite în concepțiile leibniziene la anumite substanțe, ci mai degrabă la un tipic înspre care tind ființele individuale[55], că se referă la anumite tendințe ale orică-

[53] Este creat de Thomas Young la 1807.

[54] *Energia* ar defini mai mult o caracteristică interioară a unui corp, pe cînd *forța* s-ar aplica dinafară unui corp în mișcare rectilinie uniformă și i-ar imprima o accelerație.

[55] A vorbi despre un *personalism energetic* la Leibniz este deci aproape a comite un pleonasm. Se știe că sub această etichetă idealistă apare un curent filozofic minor creat la noi de C. Rădulescu-Motru sub influența, zice-se, a lui Wilhelm Ostwald. De fapt, Rădulescu-Motru a fost la Leipzig elevul lui Wilhelm Wundt și s-a consacrat studiului filozofiei în genere și al psihologiei în special. În acele vremuri, fizicianul Wilhelm Ostwald, care profesa el însuși la Universitatea din Leipzig, se bucura de o reputație mondială, fiind în ale sale *Prelegeri asupra filozofiei naturii* promotorul unui sistem de energetică „științifică" cu substrat idealist, sistem care făcea să dispară materia, reducînd atomii la particule neîntinse de energie imaterială. Motru nu pare să fi avut pregătirea de specialitate care i-ar fi permis să brodeze, într-un mod valabil, în jurul acestor teme. Ideile lui Ostwald el le-a cunoscut din ambianța în care a trăit în epoca studiilor din Germania. Așa se explică de bună-seamă că folosește cuvîntul de *energetic* într-un mod destul de arbitrar, care n-are mai nimic de-a face cu energetismul ostwaldian. Rămîne de stabilit în ce măsură Ostwald el însuși este tributar lui Leibniz, direct sau indirect, prin intermediul medicului filozof Julius Robert von Mayer (1814—1878), unul din teoreticienii de frunte al principiului conservării energiei [A se vedea la Max von Laue, *Istoria Fizicii,* p. 121]. În ce-l privește, Motru scrie în *Personalismul energetic* (1927), p. 212, că Europa timpului său e bîntuită de o gravă criză a culturii ce „își găsește explicația în lupta dintre personalismul anarhic și personalismul energetic". Rămînem cu impresia că profesorul bucureștean intenționează să creeze anumite iluzii la cititorul său, pe baza unui fonetism care trimite

rui fiind și că numai în acest fel își află rădăcinile la înaintași mai mult sau mai puțin apropiați, mai mult sau mai puțin direcți. Încă o dată putem evoca aici idei care se transmit în decursul istoriei cugetării omenești și care se vor întreține în sistemul leibnizian pentru a primi un impuls nou și pentru a se grupa într-o construcție îndrăzneață, într-o viziune armonică de mare preț, într-o conjuncție ea însăși valabilă în perenitatea ei[56] pentru toate perioadele istorice ce vor să vie.

---

gîndul la înaintași de mare valoare, în timp ce dovedește că nu-l cunoaște nici pe Ostwald, nici pe Leibniz. — Într-un fel asemănător, Ion Heliade-Rădulescu a compus opera sa *Echilibrul între antithesi* (1859) în care își face loc o vagă reminiscență hegeliană, susținută în mod prea evident de o cunoaștere cu totul sumară a operei lui Hegel, dobîndită din atmosfera vremii. Aceste exemple, referitoare la unii autori români din trecut, ilustrează și ele teza că, prin simpla captare a unor orientări aparținînd istoriei ideilor, cercetătorii își pot împlini nevoile lor de cugetare, fără ca beneficiarii să distingă prea bine de multe ori în ce constă aportul lor propriu și partea de invenție ce li se cuvine. Adesea, noutatea constă în felul de a mînui și de a reformula un fond de materiale moștenite. „*Qu'on ne s'attende pas aux matières, mais à la façon que j'y donne*", scrie cu atîta înțelepciune Montaigne, în *Essais*, X (cf. trad. rom. Mariella Seulescu, vol. I, p. 394).

[56] În ce-l privește, Leibniz însuși n-a rămas în ignoranța acelor teze potrivit cărora există în omenire un fond comun de idei care se reflectează în orice sistem filozofic singular. După cum precizează în *Scrisoarea din 26 Aug. 1714 către Rémond* [Gerh., III, 624], el a citit, la recomandarea lui Foucher, opera lui Augustinus Steuchus din Gubbio intitulată *De perenni philosophia* (1540); și comentează lectura sa în felul următor: „Dacă aș avea destul răgaz, aș compara dogmele mele cu acele ale oamenilor din vechime și cu acele ale unor bărbați iscusiți. Adevărurile sînt mai răspîndite de cum o credem, dar ele sînt prea adesea sulemenite, și de asemenea învăluite și chiar sleite de puteri, ciuntite, pocite pe baza unor adăugiri care le strică și le fac mai puțin folositoare. Punînd în lumină aceste urme de adevăr la cei vechi sau (pentru a vorbi în general) la înaintași, am scoate aur din gloduri, diamante din piatra minelor și lumină din bezna nopții ..." Cf. și Charles B. Schmitt, *Perrenial philosophy, from Agostino Steuco to Leibniz*, în „J. Hist. Ideas", 27, nr. 4, 1966.

III

Opera lui Leibniz este foarte bogată și foarte variată; și cuprinde domeniul celor mai felurite științe. În cea mai mare parte, ea a rămas manuscrisă pînă tîrziu și puțin cunoscută, în partea mai cu seamă în care ea reprezintă o corespondență uriașă despre care nu se poate spune nici astăzi, în ciuda atîtor sforțări, că este complet și definitiv inventariată. Traducerea de față are la bază o alegere foarte strînsă de texte filozofice dintre cele mai caracteristice și mai reprezentative, redactate de filozoful german fie în limba franceză, fie în latină[57]. Ea folosește principial ediția Gerhardt a operelor filozofice ale lui Leibniz care rămîne pînă acum cea mai completă și cea mai corectă[58]. Cititorul va remarca, neîndoios, că ediția Gerhardt a *Operelor filozofice* ale lui Leibniz, cuprinzînd 7 volume redă de preferință schimbul de scrisori în întregul lui, în așa fel încît controversa între filozoful nostru și interlocutor apare clar; deși dispunînd de un singur volum, traducerea de față a folosit aceeași metodă pentru scrisorile către Arnauld și acele către Clarke care au un caracter polemic atît de marcat, astfel că se acordă un loc important în special răspunsurilor lui Clarke; în ce privește însă de pildă scrisorile către de Volder nu s-a

[57] În limba germană, pe atunci considerată ca un organ de expunere științifică de mai mică importanță, Leibniz nu ne lasă opere de valoare, ci un număr de scrisori adresate unor savanți germani ai epocii, și ei în număr redus față de cele peste 600 de personalități cu care s-a socotit că filozoful nostru s-a întrecut în scris. Tot în limba germană sînt redactate și scrisorile sale către principele Johann Friedrich von Braunschweig-Lüneburg.

[58] Cu privire la principalele ediții ale operelor lui Leibniz, a se vedea *Schița Bibliografică* publicată de noi ceva mai departe.

procedat la fel în prezenta traducere, s-au ales unele pasaje de mîna lui Leibniz care rezumă replicile lui de Volder, dar scrisorile acestuia n-au fost reproduse; în acest fel s-a economisit un spațiu considerabil, în folosul unor lucrări de importanță capitală cu caracter mai mult sau mai puțin public[59]. În acest sens, un loc i-a revenit *Disertației metafizice*, operă leibniziană de primă importanță în care aproape întregul sistem filozofic al cugetătorului german își găsește o desfășurare deplină, făcînd să apară și principalele lui trăsături teologice; opera urmează să fie considerată, în notele noastre, în imediată atingere cu întreaga corespondență cu Arnauld; după cum se știe, Leibniz a compus-o de la bun început în intenția ca ea să ajungă în mîinile acestuia și să constituie un obiect de meditare pentru el[60]. Traducerea de față acordă o deosebită atenție și succintului expozeu filozofic cunoscut sub denumirea de *Monadologie* redactat întru inițierea principelui Eugen de Savoia, celebrul conducător de oști, pe care Leibniz l-a întîlnit la Curtea din Viena[61]. Dintre operele de că-

[59] Leibniz nu face o prea mare deosebire între scrierile sale adresate unui destinatar particular și cele destinate tiparului. Atît de modestă îi apare calitatea de autor încît îl sfătuiește pe des Billettes (cf. Gerh., VII, 455) că dacă îi vin în minte idei noi să nu omită de a le trece în scris cel puțin într-o notă de cîteva cuvinte cu un creion ușor „spre a le împiedica de a pieri".

[60] Leibniz, protestant, dar partizan al ideii unirii bisericilor creștine, îl privește pe Arnauld ca pe unul din campionii principali ai catolicismului din vremea sa și caută să-l aducă pe prelat la convingerile sale, descoperindu-i că între dogmele catolice și cele protestante nu există deosebiri care să autorize schismul și că principiile teologice după care se călăuzesc creștinii le sînt comune. Cît despre Arnauld, el duce corespondența cu Leibniz în speranța că-l va converti pe acesta la catolicism; și cînd înțelege că lucrul e imposibil, el încetează de a-i mai scrie, lăsînd epistolele lui Leibniz fără răspuns.

[61] Mica lucrare pe care posteritatea o cunoaște sub denumirea de *Monadologie* este o simplă schiță a teoriei monadelor.

petenie ale filozofului de la Hanovra a fost lăsată în afară de către traducător scrierea de vaste proporții *Nouveaux Essais sur l'Entendement* care combate senzualismul radical profesat de Locke în *Essays;* această scriere leibniziană e rezervată unui volum de traduceri ce va apare ulterior.

A mai fost lăsată în afara traducerii de față și o altă operă a filozofului german, *Eseul de Teodiceea,* care se întinde de asemenea pe un mare număr de pagini (în ediția Gerhardt a operelor filozofice, ea cuprinde două treimi din volumul VI). Vasta scriere corespunde unor preocupări care se manifestă încă din tinerețea autorului ei, anume din vremurile cînd acesta intrase în serviciul cancelariei Curții din Maiența și se referă la problema libertății morale a omului, la problema caracterului providențial al divinității, la bine și la rău etc.: relieful pe care îl capătă se datorește meditațiilor și cercetărilor continuate an cu an precum și materialului strîns, capabil să hrănească, în cele din urmă, o expunere cît de lungă; dar la acestea toate se adaugă în ultima vreme sarcina ce o asumă, ca consecință a cererii reginei Prusiei Sofia-Carlota, de a lămuri unele puncte și de a formula opinia sa proprie în legătură cu unele controverse de ordin religios, al căror ecou apărea în scrierile recente ale scepticului Pierre Bayle, printre care, în ediția a doua din *Dictionnaire historique et critique,* articolul *Rorarius;* acesta din urmă, în special, stîrnise un mare interes și multe nedumeriri în diferite cercuri din Apus (a se vedea și la noi mai departe sub numărul IX).

---

redactată în limba franceză, limbă în care a fost educat principele Eugen, general comandant al forțelor imperiale, dar de ascendență franceză. Scrierea cuprinde nouăzeci de articole foarte sumar enunțate, și își capătă dezvoltarea definitivă într-o altă scriere, ulterioară, ***Principes de la nature et de la grâce.***

În aceste împrejurări s-a născut *Teodiceea* la sfîrșitul anului 1710, redactarea fiind accelerată în ultima vreme sub presiunea Curții Prusiei, care pretindea ca susținerile lui Bayle să nu rămînă prea mult timp nediscutate în public. Leibniz anunță lucrarea și o recomandă prietenilor și cunoscuților cu o căldură la el puțin obișnuită, manifestîndu-și satisfacția că ea va cunoaște foarte curînd lumina tiparului[62].

Dacă am fi cedat tentației de a cuprinde în traducerea de față textul atît de prețuit de Leibniz al *Teodiceii*, sau dacă am fi introdus aici părți substanțiale din acest text, care conține, de altfel, atîtea reveniri și atîtea repetiri, atîtea reluări și atîtea sinuozități, am fi riscat să întunecăm și să copleșim tot restul operei marelui cugetător german reprodus de noi în limba română; exprimarea moderată și chibzuită care are curs în polemicile chiar cele mai strînse ale lui Leibniz se afirmă în contrast cu dezbaterile atît de pasionate și de impetuoase ca ton, de îndată ce e vorba de probleme referitoare la teologia naturală; cu totul în relief, scrie C. I. Gerhardt, iese *Teodiceea*, desfășcută

---

[62] De pildă, în *Scrisoarea din 30 octombrie 1710 către Thomas Burnett* [Gerh., *Phil. Schr.*, III, 320—321] Leibniz comunică: „Cartea mea intitulată: *Eseu de Teodicee asupra bunătății lui Dumnezeu, a libertății omului și a originii răului* va fi peste puțin publicată la Amsterdam, la Jaques Troyel. Cea mai mare parte a acestei lucrări e scrisă din bucăți, redactate pe cînd mă aflam la defuncta regină a Prusiei, unde aceste materii erau adesea dezbătute cu ocazia lecturilor ce se făceau atît de des din *Dicționarul* și celelalte opere ale D-lui Bayle. Luasem obiceiul ca în discuții să răspund obiecțiilor D-lui Bayle și să arăt reginei că ele nu erau atît de puternice pe cît anumiți oameni, prea puțin binevoitori față de Religie, se străduiau să ne facă s-o credem. Maiestatea Sa îmi poruncea adesea să trec răspunsurile în scris, în așa fel încît să fie luate în seamă mai cu atenție. După moartea acestei slăvite principese, am reunit toate aceste piese și le-am completat la cererea acelora dintre prieteni care erau în curent, și am compus opul despre care am pomenit mai sus".

din fundamentul secolului; iar acesta e motivul pentru care opera a exercitat o acțiune atît de puternică asupra spiritelor, asupra cititorilor de orice confesie și din orice țară, principi și principese, savanți și simpli credincioși din popor. Noi, cei de azi, nu reținem nimic din toate acestea; *Teodiceea* își exercită o vehemență devenită marginală și nelalocul ei. Și am avut de ales, în ce privește lucrarea de traducere, între prezentarea în românește a *Prefeței* lui Leibniz și redarea unei piese care încheie *Teodiceea* în rezumat.

În condițiile acestor prezentări globale, era firesc ca textele traduse să nu fie întotdeauna rînduite in succesiunea lor cronologică pe care s-ar sprijini ipoteza destul de discutabilă a unei evoluții și a unei progresii a cugetării lui Leibniz. Socotim că se poate observa o maturizare a acestei cugetări, nicidecum o schimbare de front; iar nuanțarea s-ar putea întrupa într-un mod precis numai în urma unei analize atente și migăloase a întregii moșteniri leibniziene, și nu printr-o cercetare sumară a unor opere alese; și mai adăugăm că o atare dezvoltare s-ar referi la remanieri și la perfecționări în domenii adjacente, iar mai puțin la sîmburele cu caracter permanent pe care îl aflăm în centrul cugetării leibniziene; o situăm adică în zona concepțiilor sale privitoare la calculul matematic, la mecanică[63] și, din anumite puncte de perspectivă, la logică. Iar acesteia din urmă, cu privire la geneza ei și la substratul ei adînc, prezenta versiune românească are în vedere să-i consacre un volum aparte, astfel că deo-

[63] Pentru o astfel de nuanțare, cu un contur limitat și totuși adînc, care împinge efortul de creație leibniziană de pe planul mecanicismului cartezian, pentru a o conduce la un dinamism *sui-generis* și care ne pune, în jurul anului 1670, față în față cu „teoria motus abstracti", prezintă interes micul studiu al lui M. Capek, *Leibniz's thought prior to the year 1670: from atomism to a geometrical kinetism,* în „Revue int. Phil.", 76—77, 1966.

camdată această problemă delicată nu intră în preocupările noastre în legătură cu lucrările traduse

Alegerea textelor care sînt înfățișate cititorului în traducerile ce urmează ca și direcția reliefată prin comentariile din note presupun intenția de a desluși în opera filozofului de la Hanovra un episod din lupta de mai multe ori milenară dintre materialism și idealism; dar toate aceste elemente de care facem uz ne ingăduie să desprindem și legăturile unor tematice lăuntrice permanente despre care am tratat pe larg în cele ce precedă[64], a unor orizonturi in care se desfășoară ceea ce în vremea lui Leibniz se numea deja *philosophia perennis*, învățătura adunată de cugetarea omenească încă din vremurile foarte îndepărtate în care populațiile cele mai felurite au înflorit pe țărmurile Mediteranei, sau din timpuri încă mai străvechi în care popoarele răspîndite în diferitele colțuri ale Asiei imense au făurit primele temeiuri ale culturii omenești.

Omenirea este marea inspiratoare a oamenilor mari; iar dacă aceștia par să se izoleze de popoarele în mijlocul cărora trăiesc, de pe urma chiar a singularității lor titanice, eî sînt, ca învățați și ca dascăli, iscoditorii și împlinitorii tuturor cugetelor năzuitoare, dezvăluitorii și tălmăcitorii tuturor tîlcurilor, plămăditorii lumilor viitoare cărora măreția viziunii lor despre lucruri le dă viață.

Spiritele suficiente sînt mai degrabă puitoare de probleme decît găsitoare de soluții; geniile au în ele acest dar minunat de a despotmoli. Și socotim că este cazul să salutăm în Leibniz un genial răscolitor care aduce cu sine un soî de destăinuire consecventă, capabilă să-i liniștească în multe privințe și să-i scoată din nelămurirea unor meditații solitare, din lîncezeala unor visări sterpe și cețoase pe toți acei care se arată

[64] A se vedea partea a II-a a studiului nostru introductiv.

pregătiți să dea urmare unor luminoase și deslușitoare îmbieri. Catalizator al înțelepciunii populare, organizator al înțelegerii lumii de către lume, marele Leibniz zidește un sistem filozofic, care nouă nu ne apare ca un castel din basme înălțat în pîcla tremurîndă a unei năluciri; edificiul leibnizian se poate contura în viziunea măreață, credem, a acelor temple însorite, clădite din materiale oricît de răzlețe, adunate din străfunduri ale scoarței pămîntești, din straturile și din cutele gliei care le-a ținut prinse vreme de mii și mii de milenii, dar păstrînd neatinsă tăria rocilor înglodate în mîlul teluric. Blocurile extrase din cariere alcătuiesc stîlpii de susținere ai unei îmbinări, ai unei croieli solide pe măsura geniului creator al arhitectului. Și oare analogia nu poate merge încă și mai departe? Clădirile cele mai falnice durate de istețimea omului nu poartă ele de atîtea ori urmele unei risipiri anterioare, așa precum atîtea palate și basilici ale Italiei medievale se constată că își au temeliile făcute din lespezi de piatră scoase din ruinele anticului Coloseu al împăratului Titus? Și oare nu la astfel de recuperări a ceea ce e valoros și mai poate sluji cugetă Leibniz cînd pomenește, după cum am văzut, de „firicelele de aur din nisipurile scolastice"? Și nu figurează el oare, fără să-și deie seama, prin astfel de metafore rolul de reconstructor ce-i revine în cultura omenirii?

Schiță Bibliografică

pentru Operele lui Leibniz
(în ordinea cronologică a editărilor)

Erdmann (Johannes Eduardus): *God. Guil. Leibnitii Opera Philosophica quae exstant latina gallica germanica omnia*, Berolini, G. Eichler, MDCCCXL

Guillielmi Gottifredi Leibnitii Opusculum adscititio titulo Systema Theologicum inscriptum, ed. Paul Lacroix, Paris, 1845.

Leibniz und Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels. Ein ungedruckter Briefwechsel über religiöse und politische Gegenstände..., hrsg. von Chr. von Rommel, 2 vol., Frankfurt-am-Main, 1847.

Leibnizens mathematische Schriften, hrsg. von C. I. Gerhardt, 7 vol., London—Berlin (pentru t. I—II), 1850; Halle (pentru t. III—VII), 1855—1863.

Foucher de Careil (A.): *Nouvelles Lettres et Opuscules inédits de Leibniz*, Paris, 1857.

Id., *Oeuvres de Leibniz*, 6 vol., Paris, 1859—1865; vol. VII, Paris, 1875.

Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolf..., hrsg. von C. I. Gerhardt, Halle, 1860.

Klopp (Onno): *Die Werke von Leibniz.* — Erste Reihe: *historisch-politische und staatswissenschaftliche Schriften*, 11 vol., Hannover, 1864—1884.

Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, hrsg. von C. I. Gerhardt, 7 vol., Berlin, 1875—1931.

Janet (Paul): *Oeuvres philosophiques de Leibniz*, 2 vol., Paris, Alcan, 1900.

Couturat (Louis): *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Paris, Alcan, 1903.

Jagodinsky (Ivan): *Leibnitiana Elementa Philosophiae arcanae de summa rerum.* Kazan, 1913.

Id., *Leibniz, Confessio Philosophi.* Kazan, 1915.

Gottfried Wilhelm Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Darmstadt; Erste Reihe: *Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel*, erster Band (1668—1676) — 1923, zweiter

Band (1676—1679) — 1927. Zweite Reihe: *Philosophischer Briefwechsel*, erster Band (1663—1685) — 1926. Vierte Reihe: *Politische Schriften*, erster Band (1663—1672) — 1931. Sechste Reihe: *Philosophische Schriften*, erster Band (1663—1672) — 1931.

Leibniz, Discours de Métaphysique, ed. Henri Lestienne, Paris, Vrin, 1929.

Leibniz, *La Monadologie*, ed. Émile Boutroux, Paris, Delagrave, 1881.

Leibniz, *Nouveaux Essais*, ed. Émile Boutroux, Paris, Delagrave, f.d.

Leibniz, *Textes inédits*, publicate de Gaston Grua, 2 vol., Paris, Presses Univ. de France, 1948.

Costabel (P.), *Deux inédits de la correspondance indirecte Leibniz-Reynau*, în „Revue d'Hist. des Sciences", t. II, nr. 4, 1949.

N. B. Ar mai fi de consultat lucrările de arhivistică referitoare la manuscrisele lui Leibniz publicate de E. Bodemann, la un timp bibliotecar-șef la Biblioteca Regală de la Hanovra, între anii 1867 și 1895, precum și inventarierea lui Émile Ravier, *Bibliographie des oeuvres de Leibniz*, Paris, 1937, sau acea a lui Paul Schreker, *Une bibliographie de Leibniz*, „Revue Philosophique", nov.—déc., 1938. — În tabelul nostru n-am menționat edițiile mai vechi ale operelor lui Leibniz, precum acea a lui Raspe din 1763 (Amsterdam) sau acea a lui Dutens din 1767.

Bibliografia

lucrărilor despre Leibniz publicate în limba română
sau în periodice românești
(în ordinea apariției)

Isaia Feier, *Aspecte din filozofia lui Leibniz*, București, ed. Societății Române de Filosofie, 1937.

Constantin Floru, *Leibniz*, în *Istoria filozofiei moderne*, vol. I, București, 1937.

Dumitru Ioan Mangeron, *Leibniz*, Rev. „Adamachi", Iași, 1946.

Dan Bădărău, *La composante logique de la théorie leibnizienne de l'identité des indiscernables*, „Acta Logica", 7—8, 1964—1965.

Id., *G. W. Leibniz. Viața și personalitatea filozofică*. București, Ed. Științifică, 1966.

Id., *La 250 de ani de la moartea lui Gottfried Wilhelm Leibniz*. „Rev. de Filozofie", București, 1966, nr. 12.

Id., *G. W. Leibniz*, „Pentru apărarea Păcii", nr. 1. 1967.

Grigore C. Moisil, *Omagiindu-l de două ori pe Leibniz*, București, „Revista de Filozofie", 1968, nr. 2.

Se va putea consulta și C. Noica, *Concepte deschise în istoria filozofiei*, București, 1936.

EXTRASE DIN CARTEA

G. W. LEIBNIZ.

VIAȚA ȘI PERSONALITATEA FILOZOFICĂ

DE DAN BĂDĂRĂU

15*. Fiecare monadă este deci o unitate individuală absolut simplă care își duce o activitate proprie. Dar în acest caz, problema comunicabilității dintre substanțe devine dintre cele mai grele; în ipoteza că, alături de Leibniz, considerăm lucrurile în termeni mecaniciști, o interacțiune presupune în chip inevitabil o adăugire sau o ablațiune sau cel puțin o deplasare a unei părți, iar monadele, fiind simple, nu au părți. Și ceea ce agravează și mai mult poziția leibnizianismului este că fiece ființă din lumea reală (un om, o plantă) este un agregat de monade multiple[1] printre care s-ar găsi de cele mai multe ori, după Leibniz, o monadă dominantă; însă, dacă o monadă domină, conduce, nu înseamnă oare că acționează asupra celorlalte monade din agregat?

Leibniz nu are aerul prea afectat de aceste consecințe ale monadismului; dacă monadele par să acționeze unele asupra altora, apoi aceasta nu e decît o pură iluzie. Filozoful de la Hanovra ne-a lăsat o mică scriere amintită de noi mai înainte, *Système nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l'union de l'âme*

---

* Publicarea acestui prim volum de *Opere filozofice* ale lui Leibniz a fost precedată de apariția cărții *G. W. Leibniz. Viața și personalitatea filozofică* de regretatul filozof Dan Bădărău, care este și semnatarul studiului introductiv și a majorității notițelor introductive și a notelor cuprinse în prezentul volum. Întrucît de la apariția ultimei cărți menționate au trecut mai mulți ani, am considerat utilă includerea aci a unor capitole din monografia menționată, capitole care concentrează problemele cele mai dificile din opera filozofică a lui Leibniz, întregind și întărind explicațiile cuprinse în studiul introductiv, notițele introductive și notele acestui volum. *N. Edit.*

[1] Cf. *Scrisoarea lui Leibniz către Arnauld*, datată la 23 martie 1690 (frg. publicat de G., IV, 413).

avec le corps[2], prin care arată nu numai că nu înțelege să eludeze chestiunea, dar că își face un obiect de laudă dintr-o teorie care s-ar chema că i-a încoronat sistemul și despre care am putea spune în cel mai bun caz că reprezintă o soluție îndrăzneață. Substanțele acționează cu totul independent în izolarea lor unele față de altele, dar acțiunile lor sînt armonizate de la începutul începuturilor. Ele funcționează ca niște orologii care bat ceasul la unison, fiind puse în ordine o dată pentru totdeauna de un singur ornicar, aici creatorul divin, care nu a voit ca lumea făurită de el să cadă în haos.

Comparația aceasta, care stă la baza teoriei leibniziene a armoniei prestabilite, nu este lucru nou: ea aparține celor mai autentice tradiții carteziene și apare la ocazionaliști, în special la flamandul Arnold Geulincx a cărui filozofie își găsește inspirația directă în învățăturile lui Descartes. În genere, filozofii nu știu să-și indice sursele și este sarcina istoriei filozofiei de a le depista; cu atît mai mult nu știe Leibniz să le regăsească pe ale sale, dat fiind că, așa cum i-a impus firea sa, atîtea și atîtea informații le-a prins din atmosfera vremii, le-a dobîndit în cursul unor discuții, sau de la multiplii săi corespondenți, sau din lecturi întîmplătoare, adesea rememorate numai în parte etc. Oricum, pe Geulincx constatăm că Leibniz nu-l cunoaște și că nu-l citează niciodată în vasta sa operă care cuprinde atîtea nume[3]. De altminteri, el ne apare ca fiind cucerit numai parțial de comparația cu ornicarul divin atît de sugestivă pentru contemporani și pentru

[2] Există și o corespondență cu Foucher privitoare la aceeași teorie (G. IV, 487—493; G., I, 420); în fine, mai avem și unele lămuriri din „Journal des Sçavans", 1695 (G. IV, 493—498).

[3] Cf. Ludwig Stein, *Zur Genesis des Occasionalismus.* în „Archiv für Geschichte der Philosophie", vol. I, în special p. 59, notă. — Operele lui Geulincx (1624—1669), profesor la Universitatea din Louvain, cartezian prea puțin cunoscut în vremea sa, nu apar, în majoritatea lor, decît tîrziu, după cele ale lui Malebranche.

posteritate; vedem că armonia îi mai sugerează și comparația cu unele orchestre[4].

Cît privește ocazionalismul, așa cum îl întîlnim la filozoful nostru, el se deosebește de acel al lui Malebranche sau de cel al lui Geulincx prin aceea că nu pretinde o intervenție neincetată a lui Dumnezeu în treburile lumii, că nu explică actul de cunoaștere drept o viziune în Dumnezeu, ca Malebranche, și nu consideră, ca Geulincx, că făpturile din lume se arată a fi mai degrabă niște spectatori decît niște actori, Dumnezeu săvîrșind neîncetata minune de a le lăsa să vadă lumea împrejmuitoare datorită unei puteri pe care o posedă și pe care o manifestă din vrerea sa[5]. După părerea lui Leibniz, este nevoie numai de un miracol inițial pentru ca universul de monade să capete viață: din acel moment toată istoria lumii se deapănă de la sine, în mod natural[6], pentru a fi reflectată de fiecare monadă în perspectiva ei proprie; o dată ce ornicarul divin a potrivit ornicele pe care le-a construit, ele bat la fel și așa va fi pe veci.

Cine a urmărit mai îndeaproape filozofia lui Dimitrie Cantemir nu a putut să nu observe latura deistă a

---

[4] „Enfin pour me servir d'une comparaison, je diray qu'à l'égard de cette concomitance que je soutiens, c'est comme à l'égard de plusieurs différentes bandes de musiciens ou choeurs, jouant séparément leurs parties, et placés en sorte qu'ils ne se voyent et même ne s'entendent point, qui peuvent néantmoint s'accorder parfaitement en suivant seulement leur notes, chacun les siennes, de sorte que celuy qui les écoute tous, y trouve une harmonie merveilleuse et bien plus surprenante que s'il y auroit de la connéxion entre eux". *Scrisoarea lui Leibniz către Arnauld* din aprilie 1687 (G., II, 95).

[5] Dacă Dumnezeu n-ar fi mereu prezent pe de o parte în spiritul nostru, iar pe de alta în lume, susține Geulincx în *Etica* sa, nu ar mai exista ceva care să vadă și ceva care să fie văzut, ceva care să înțeleagă și ceva care să fie înțeles; nu s-ar mai afla nici subiect, nici obiect de cunoaștere.

[6] Cf. *Scrisoarea lui Leibniz către Basnage* trimisă din Hanovra la 19 febr. 1706 (G. III, 143).

cugetării sale[7]. Pentru filozoful moldovean, natura este supusă unei legități absolute și inflexibile; dar această legitate e stabilită o dată pentru totdeauna de porunca divină. Creația lumii e supranaturală; dar mersul ulterior al făpturilor aparține naturalului; căci nu e de demnitatea Dumnezeirii să se ocupe de treburile mărunte; „căci Ziditorul după înțelepciunea și puterea sa, zidirea săvîrșind de lucru se odihnește și, ca un deplin în putere stăpîn, o dată numai poruncind, din veci și pînă în veci zidirea ca o slujnică după poruncă nepărăsit aleargă"[8]. Cu Leibniz sîntem departe de tot de dogma creștină și scolastică a creației continue, preluată de către Descartes și de către cartezieni printre care se așază pe primul plan ocazionaliștii, și departe de tot de aceeași dogmă se situează și Cantemir.

Dar, în ce privește rolul supranaturalului și al naturalului în lume, apropierea dintre Cantemir și Leibniz nu se limitează la acest punct. În opera sa, într-adevăr, cugetătorul german susține că „poruncile sau acțiunile lui Dumnezeu sînt îndeobște împărțite în obișnuite și în neobișnuite. Dar se cade să considerăm că Dumnezeu nu face nimic în afară de ordine"[9]. Voințele sale sînt generale, iar nu particulare. Aceste teze se găsesc deja la Aristotel în *De caelo;* ele sînt reluate de unii filozofi moderni; și vedem că Leibniz le folosește; însă le folosește și Cantemir cînd afirmă că „Dumnezeu și natura nu fac nimic fără ordine"[10], dar mai cu seamă atunci cînd, urmărindu-l pe Van Helmont, îi atribuie lui Dumnezeu numai voințe generale, producerea laturii universale, necesare a lucrurilor, pe cînd latura

[7] A se vedea Dan Bădărău, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, p. 235 și urm.

[8] D. Cantemir, *Istoria ieroglifică*, Edit. Acad. Rom., p. 336.

[9] Leibniz, *Discours de Métaphysique*, II, § 6 (G., IV, 431).

[10] D. Cantemir, *Monarchiarum physica examinatio*, f° 16 verso. — Mai găsim la Leibniz (*Discours de Métaphysique*, VI): „Mais il est bon de considéré que Dieu ne fait rien hors d'ordre".

individuală și contingentă nu-i aparține[11]. În fine mai aflăm la Cantemir teoria composibililor[12] căreia Leibniz îi va acorda cea mai mare atenție, susținînd că Dumnezeu a zidit lumea cea mai bună posibilă; teoria aparține evului mediu scolastic și își găsește, de asemenea, originea la Aristotel, după care domeniul *posibilului* se întinde mai departe decît acel al *actualului*. Acest aspect al problemei îi este esențial sistemului filozofic al lui Leibniz. El va menține că lucrurile sînt *posibile* atunci cînd nu sînt contradictorii în ele însele; și va afirma că două sau mai multe lucruri sînt *composibile* atunci cînd se referă la una și aceeași lume posibilă, atunci cînd au facultatea de a coexista în conformitate cu același ansamblu de legi generale. Și ceea ce-i valabil pentru lucrurile individuale se potrivește și speciilor. Vădit este pentru Leibniz „că au existat o infinitate de feluri posibile de facere a lumii după deosebitele căi pe care Dumnezeu le putea urmări"[13], concepute *sub ratione possibilitatis*, dar el a ales lumea cea mai bună, acea in care sint composibile seriile cele mai bune, în care se produce cea mai bună ordine a naturii. Ar rezulta de aici că, în chip necesar, o infinitate de specii n-au existat și nu vor exista niciodată, nefiind compatibile cu seria pe care Dumnezeu a ales-o ca reprezentînd ordinea cea mai bună[14].

S-ar cuveni să accentuăm că orientarea netă înspre deism pe care o aflăm și la Leibniz constituie o treaptă înspre ateism[15]. În orice caz, deismul are a fi conside-

---

[11] Redăm aici foarte pe scurt unele expuneri din Dan Bădărău, *Filozofia lui D. Cantemir*, cap. 5, pasajul care începe la p. 242.

[12] Cf. D. Bădărău, *Filozofia lui D. Cantemir*, p. 262 și urm.

[13] *Scrisoarea lui Leibniz către Arnauld* din 14 iulie 1686 (G., II, 51).

[14] Cf. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement*, cartea a III-a, cap. VI, § 12.

[15] Georg Klaus, Manfred Buhr și colectiv, în *Philosophisches Wörterbuch*, Veb Bibliographisches Institut, Leipzig, 1965, v° *Deismus*, menționează tendința deismului în-

rat ca o mișcare cu caracter progresist a secolului luminilor, ca o expresie adică a aspirațiilor burgheziei în ascensiune înspre o emancipare față de învechitele concepții ale bisericii feudale. Dumnezeu nu intervine în univers dincoace de momentul creației; orice acțiune divină *(concursus Dei)* în lumea actuală este negată și cu aceasta se contestă existența supranaturalului și acea a miracolelor. Rugăciunile în biserici nu-și mai au deci obiectul.

17. Monadele sînt atomi spirituali. Dar atunci ce e materia? În lucrările sale de tinerețe, răspunzînd unor tendințe materialiste, Leibniz susținea că substanțele ocupă fiecare cite un loc care constituie un punct în universul concret[1]. Mai tîrziu însă, așezîndu-se pe poziții net idealiste, filozoful german va elabora o teorie a subiectivității spațiului, drept care va introduce deosebirea între punctele fizice, cele matematice și cele „metafizice", acestea din urmă fiind cu desăvîrșire lipsite de materialitate[2].

Trebuie să recunoaștem că teza extremistă adoptată de Leibniz în a doua instanță se datorește în parte și dilemei în care il închidea cartezianismul. Pentru Descartes, materialitatea e tot una cu corporeitatea, adică cu prezența obiectului într-un spațiu determinat, spațiul fiind, la rîndul lui, tot una cu întinderea. Leibniz încearcă să se sustragă acestor echivalențe fără să se gîndească însă un singur moment că ar putea fi cazul să se reîntoarcă la tradiția grecească prezentă și la

---

spre ateism în special atunci cînd e vorba de filozofii materialiști francezi ai veacului al XVIII-lea. Acest dicționar, de altfel excelent, omite să-l menționeze pe Leibniz printre deiști.

[1] „Ante multos annos, scrie filozoful la 1709, cum nondum satis matura esset philosophia mea, locabam Animas in punctis...", în *Scrisoarea lui Leibniz către des Bosses*, din 24 aprilie 1709, *P.S.* (G., II, 372).

[2] A se vedea mai sus p. 50 [Asemenea trimiteri, în aceste capitole, neînsoțite de alte indicații, se fac la paginile cărții lui Dan Bădărău, *G. W. Leibniz*].

Aristotel care nu lasă să se confunde materia cu corpul[3]. Singurul lucru pe care îl ia în considerare e că Descartes are aici meritul de a fi scos filozofia din făgașul speculațiilor sterpe ale aristotelismului scolasticii; și nu înțelege că aristotelismul antic nu-i tot una cu falsul aristotelism al creștinismului medieval. Rămîne de știut în ce măsură Leibniz se va sustrage greutăților create de cartezianism fără ca totuși să se ralieze la peripateticismul medieval care era evident că își trăise traiul.

Ne aflăm însă acum într-o zonă de cercetări vaste pe care nu o putem aborda fără oarecare precauții. Am spus că Leibniz încearcă să învingă dificultățile cartezianismului fără a sombra în marasmul scolastic din care abia ieșise. Trebuie să precizăm că, dezlipindu-se de scolastică încă foarte tînăr, el caută în primul moment refugiu în lagărul materialist și că gîndul său se întoarce înspre Gassendi și înspre Hobbes, în tot cazul înspre o explicare de factură atomistă a lumii[4]. Dar această problemă a materialismului atomist filozoful german ține să o rezolve într-un chip integral, care să suprime toate asperitățile ce dăinuiau încă din antichitatea greacă. El merge atît de departe în această direcție, încît disociază materialismul și atomismul și vrea să definească acești doi factori unul în funcție de celălalt. Cu alte cuvinte, cum foarte bine observă Bertrand Russell[5], el nu se întreabă dacă materia există, ci numai care poate fi natura ei, și dacă filozofia adevărată se poate alătura concepției curente la

[3] Stagiritul dă o mare importanță conceptului de materie (ὕλη) care se opune aceluia de formă (μορφή); putem să spunem că acest cuplu stă la baza filozofiei sale și că nu se situează prea îndeaproape în raport cu caracterul corporal al lucrurilor în sensul în care un corp (σῶμα) este un obiect perceptibil, aflător într-un perimetru spațial în contrast cu sufletul (ψυχή), principiu al vieții, al gîndirii, nespațial, ceea ce nu înseamnă însă imaterial.

[4] Avem numeroase atestări în acest sens; între altele, citățm G., III, 620; IV, 209; VII, 377; IV, 478; I. 52—55.

[5] Bertrand Russell, *op. cit.*, p. 78.

acea epocă după care materia ar fi o substanță întinsă în spațiu compusă din particule insecabile denumite atomi[6]. Or, aici întîlnirea cu Descartes devine firească. Filozoful francez, într-adevăr, deosebește o substanță corporală, materia, și o substanță spirituală, sufletul, prima fiind întinsă in spațiu, iar a doua nu, prima fiind susceptibilă de a fi împărțită în întinderi mai mici, iar a doua nu.

Or, antinomia carteziană ne pune față în față cu o tematică în virtutea căreia problema structurii materiei urmează să fie rezolvată paradoxal. Nu cumva materialul se compune în cele din urmă din imaterial fiindcă la limită secabilul spațial se reduce la o infinitate de particule insecabile? Problema aceasta derivă din cartezianism. Dar o dată ce s-a apropiat de moștenirea carteziană, Leibniz nu putea să se sustragă decît cu greu climatului general în care apare acea moștenire în totalitatea ei. Or, problema care ia la Descartes o mare amploare, ocupînd locul cel mai important în filozofia carteziană, e aceea a raporturilor dintre suflet și corp; ea dă naștere la ceea ce se numește „dualismul cartezian". Descartes insistă în întreg sistemul său asupra faptului că între substanța corporală redusă la simpla întindere și substanța spirituală nespațială există o opoziție absolută; dar el mai constată că trupul exercită o acțiune asupra spiritului în percepția obiectelor în timp ce spiritul comandă trupului prin actele de voință. Se știe la ce expedient primar a recurs Descartes pentru a rezolva problema acestei comunicări între cele două feluri de substanțe pe care le opune; el închipuie că sufletul își are sediul în glanda pineală aflătoare în mijlocul creierului și ale cărei mișcări se traduc în suflet prin percepții, iar în corp, prin contracții musculare. Or, această ipoteză a glandei pineale nu răspunde de loc sarcinii ce și-a luat-o Descartes în mod implicit: acea

[6] În greceşte ἄτομος am mai spus că înseamnă tocmai ceva insecabil.

de a surprinde dubla trecere de la psihic la corporal și de la corporal la psihic; glanda fiind un organ trupesc, ne înfățișează sufletul având deja un „sediu" în corp, ca atare ceva corporal. Și, cu drept cuvînt, istoria i-a imputat lui Descartes că nu face aici decît să înșire cuvinte pentru a-și ascunde ignoranța. El zice: mișcarea glandei pineale „este cauza că" sufletul are cutare senzație; o hotărîre a voinței „este cauza" pentru care glanda pineală se mișcă într-un anumit fel. Acest „este cauza . . ." pune o problemă de o mare acuitate, pe care nu o rezolvă pe baza unor idei clare și distincte, ci numai printr-un pur verbalism[7].

Leibniz, care, după cum vom vedea foarte curînd[8], îi face lui Descartes o opoziție din ce în ce mai totală și mai sistematică, nu va lăsa să treacă această binevenită ocazie de a-l ataca. Autorul sistemului armoniei prestabilite denunță tendința aceasta echivocă ce se descoperă la Cartesius a unui paralelism riguros între substanța spirituală și cea materială, paralelism care ar vrea să se afirme prin prisma unui dualism ireductibil și a unei discontinuități între mașina corporală și sufletul animator. Leibniz merge atît de departe că, folosind metoda carteziană a ideilor clare și distincte, îi interzice lui Descartes pînă și dreptul de a considera, din propriul său punct de vedere, sufletul în esența sa. Căci, argumentează el, mai cu seamă în *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*[9], Descartes procedează în mod abuziv ca și cum natura sufletului ar fi cunoscută o dată cu existența lui, mai precis ca și cum noțiunile de *ens cogitans* și de *corp material* ar fi perfect clare în mintea noastră; or, se învederează, va repeta mereu Leibniz, că claritatea

---

[7] Cf. Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, vol. II, fasc. I, Presses Universitaires de France, Paris, 1960, pp. 86—87.

[8] Cf. mai jos p. 124 și urm. [în *G. W. Leibniz*, de Dan Bădărău].

[9] G., IV, 350—392.

acestor noțiuni este cu totul insuficientă, astfel că nu ne e permis să le distrugem[10].

Situația imposibilă în care se află Descartes, discipolul său Malebranche va încerca s-o clarifice într-un sens idealist, așezînd într-un context metafizico-teologic teoria zisă a „cauzelor ocazionale"[11]; pentru acest prelat, faptele de ordin spiritual și cele de ordin trupesc se desfășoară cu totul independent, dar într-o concordanță și un paralelism ce nu se pot explica decît prin intervenția lui Dumnezeu. Singură divinitatea e capabilă de acțiune, numai Domnul ceresc e cu adevărat agent în lume. Mișcările sufletești și cele trupești

---

[10] „Vous avés bien remarqué, îi scrie el cartezianului Malebranche (G., I, 352), que nous n'avons point une idée parfaitement distincte de l'âme; et... celle que nous avons du corps ne l'est pas non plus". Cam aceeași idee a inspirat și următorul pasaj din *Animadversiones* (G., IV, 358): „Secus foret si tam perfecte naturam animae quam existentiam cognosceremus, ita enim quicquid in ea non appareret, constaret nec ei inesse". În Scrisoarea din septembrie 1787 către Arnauld, Leibniz proclamă și mai categoric discrepanța dintre clar și distinct: „Je demeure d'accord que l'idée que nous avons de la pensée est claire, mais tout ce qui est clair n'est pas distinct" (G., II, 121).

[11] În cele ce precedă se găsesc (p. 105) [în *G. W. Leibniz*, de Dan Bădărău] unele indicații despre ocazionalism. Ținem să mai precizăm un punct istoric. Ocazionalismul e departe de a fi o creație a lui Malebranche. Germanul Clauberg (1622—1665) a vorbit poate cel dintîi de Dumnezeu ca unic coordonator al seriilor de fenomene trupești cu seriile de fapte psihice și a folosit cel dintîi termenul de ocazie; afirmația noastră ar avea însă nevoie, pentru a primi o confirmare definitivă, de cercetări migăloase. Sigur este că Leibniz a știut de acest compatriot al său, adept al lui Descartes, care a popularizat doctrina acestuia în universitățile germane unde a profesat, și că îl cuprinde în aluziile pe care le face la acei cartezieni, autori ai ipotezei cauzelor ocazionale, care socot că uniunea corpului cu sufletul este „nodus vindice dignus, cui Deus ex machina intervenire debeat". Cf. *Scrisoarea lui Leibniz către Arnauld* din septembrie 1687 (G., II, 113). Leibniz pomenește mereu de ocazionalism în operele sale, dar despre Geulincx, care e de asemenea unul dintre principalii adepți timpurii ai acestei teorii, nu pare, după cum am mai spus, să fi avut vreo cunoștință precisă.

sînt simple efecte. Ocazionalismul se prezintă în strînsă legătură cu ipoteza creației continue, susținută de Descartes, ipoteză cu care deismul lui Leibniz nu se împacă[12].

Spinoza schimbă cu totul această perspectivă carteziană, elaborînd o nouă teorie a substanței. Pentru el nu există două sau mai multe substanțe, ci una singură care este Dumnezeu. Această substanță unică, acea a divinității ce se confundă cu natura, are o infinitate de atribute dintre care numai două ne sînt cunoscute, atributul-întindere și atributul-cuget, așa că orice obiect poate să aibă în apercepțiunea noastră unul sau altul dintre aceste atribute sau amîndouă. Rezultă din aceste considerente că trupul și sufletul nu sînt decît unul și același lucru văzut sub două fețe, că nimic nu se produce în suflet care să nu aibă ceva corespunzător în trup și invers.

Deși el însuși făuritor în definitiv al unui sistem filozofic nematerialist, Leibniz ar fi putut rămîne străin de aceste zvîrcoliri ale *dualismului* cartezian, dat fiind substanțialismul său *monist*, în care problema comunicării dintre ființe se punea în alți termeni decît acea a unui contact între suflet și trup. Dar atmosfera timpului său, suprasaturată de învățăturile lui Descartes și ale numeroșilor săi urmași angajați în discuții vii și în controverse pasionate, l-a provocat încă în timpul șederii sale la Paris să formuleze anumite critici în ce-l privește pe Descartes și prin aceasta chiar să se situeze în raport cu cartezianismul, iar mai tîrziu, cînd filozoful de la Hanovra și-a construit definitiv sistemul

---

[12] Creația continuă se observă și la scolastici. Teoria presupune că Dumnezeu păstrează lumea în existența ei perpetuă printr-un act care ar fi de aceeași natură cu acela prin care a produs-o în mod inițial; universul ar înceta de a mai exista în clipa în care Dumnezeu nu ar continua să voiască să-l mențină în realitatea lui. A se vedea la D e s c a r t e s, *Discurs asupra metodei*, partea a cincea, § 3.— Despre deismul la Leibniz se poate vedea mai sus pp. 105—106 și p. 108 [în *G. W. Leibniz*, de Dan Bădărău].

său, atacurile au devenit din partea sa necruțătoare și au căpătat un caracter aproape agresiv.

Să luăm însă lucrurile mai în detaliu și să analizăm în primul rînd poziția lui Leibniz față de școala lui Descartes. De la prima vedere, se constată că teoria monadelor, adică a unor substanțe individuale distincte ființînd în serii infinite, nu putea să găsească satisfacție în contact cu monismul spinozist axat pe o substanță unică, reprezentînd divinitatea. S-a vorbit, în special de către Russell, că sistemul filozofic al lui Leibniz e panteist. Filozoful englez merge chiar atît de departe, încît face presupunerea că la Leibniz panteismul se datorește unei influențe spinoziste nemărturisite. Lucrurile nu stau chiar așa. Leibniz și-a închegat filozofia în aspectele-i principale între anii 1679 și 1686, răstimp în care i-a consacrat lui Spinoza un interes ce merge descrescînd și care nu se manifestă din nou decît în ultimii șapte ani ai vieții sale, trăiți la curtea din Hanovra, adică la o epocă în care nu consimte să mai învețe ceva de la cineva[13]. În cele din urmă, Leibniz îl atacă pe Spinoza cu vehemență fixîndu-și propria sa poziție în contrast cu acea a autorului *Eticii,* atitudine care lămurește problema pe deplin,

[13] Precizăm că apariția *Tratatului teologico-politic* stîrnește critici violente pe care Leibniz le împărtășește. El se arată dornic de a citi *Etica* încă în manuscris atunci cînd îl vizitează pe Spinoza în Olanda și parcurge unele părți din scriere. La moartea lui Spinoza, Leibniz își manifestă fără nici un succes dorința de a achiziționa manuscrisul *Eticii.* La 1678 își procură un exemplar din Operele postume ale lui Spinoza tipărite chiar atunci la Amsterdam, făcînd un extras critic care dovedește o meditație superficială din partea filozofului de la Hanovra. După care se îndepărtează un timp de la studierea operelor lui Spinoza. Abia la 1706, în momentul în care apare o lucrare a lui Wachter în sprijinul lui Spinoza, îl găsim pe Leibniz iarăși preocupat să discute unele teze spinoziste; comentariul său va fi publicat mai tîrziu de Foucher de Careil sub titlul de *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz* (Răsturnarea inedită a lui Spinoza de către Leibniz). Pentru toate acestea cf. și Georges Friedmann, *Leibniz et Spinoza,* Paris, Gallimard, 1946, *passim.*

afară doar dacă nu presupunem că filozoful german ne ascunde realitatea și că contestă cu rea-credință o influență trecută, că nu se sfiește să-l condamne și să-l scoboare în ochii cititorilor săi pe un cugetător ale cărui lucrări i-au fost folositoare. O atare duplicitate n-ar corespunde cu caracterul lui Leibniz, așa cum îl cunoaștem.

Cît despre faptul că Leibniz ar fi alunecat înspre panteism în afară de orice înrîurire din partea lui Spinoza, poate chiar în absența oricărei apropieri reale față de acesta, iată ceva ce iarăși se dovedește a fi inexact aproape de la prima vedere. Într-adevăr, Leibniz nu va înceta de a manifesta în opera sa grija de a separa creatura pămîntească de creatorul divin. El va repeta mereu, sub diferite variante, faimoasa formulă a sfintei Tereza, mergînd pînă acolo încît scrie aluziv: „o persoană deosebit de înțeleaptă și a cărei cucernicie e slăvită pretutindeni obișnuia să spună că sufletul trebuie pus adesea în stare de a gîndi că numai el singur și cu Dumnezeu ar fi pe lume“[14]. Barajul pe care îl face aici această sentință e folosit în chip evident pentru a afirma că la rigoare putem să facem abstracție de orice făptură în meditațiile noastre, să presupunem că eul nostru nu se învecinează și nu intră în atingere cu alte euri, dar că nu avem latitudinea să facem abstracție și de existența lui Dumnezeu[15]; două solitudini conjugate se oferă astfel contemplației, aceasta punîndu-ne în cele din urmă față în față cu divinitatea, atunci cînd ne apare că nimic nu-l determină pe om,

---

[14] Leibniz, *Discours de Métaphysique*, § 32; cf. și § 14.

[15] Topirea aceasta a întregului univers în eul meu, dar nu a celui în Dumnezeire și nici a acesteia în eu, se găsește exprimată și în următorul pasaj al *Scrisorii lui Leibniz către Arnauld* datată din iunie 1686 (G., II, 57): „... car il s'ensuit que toute substance individuelle exprime l'univers tout entier à sa manière... et que son état suivant est une suite (quoique libre ou bien contingente) de son état précédent, comme s'il n'y avait que Dieu et elle au monde“.

„excepté Dieu seul", că subzistă totuși două esențe și două existențe ce nu mai oferă nici un prilej unei noi reducții.

Am văzut, pe de altă parte, că Leibniz a fost un adversar hotărît al tezei carteziene a creației continue; ca atare, ocazionalismul în genere îi apărea ca o complicație inutilă întrucît mai ales insista să puie în scenă un „ceasornicar divin" care, hotărînd ca mai multe pendule să marcheze în același moment aceeași oră, n-ar fi avut o resursă mai bună decît acea de a împinge necontenit acele cu degetul.

Este de presupus că toată această luptă dusă de Leibniz împotriva școlii carteziene și a aderenților la această școală, pe care i-a descoperit în jurul său, ascunde o totală aversiune a filozofului german pentru Descartes însuși, față de care s-a așezat pe picior de concurență, urmărind chiar, după expresia lui Friedmann, visul său de hegemonie filozofică[16], cugetarea sa fiind menită, după el, să realizeze acordul universal al spiritelor. La Descartes totul îl șochează pe filozoful de la Hanovra. Încă în timpul șederii sale la Paris, el constată — nu fără oarecare satisfacție — că geometria lui Descartes e acum depășită; din momentul în care descoperă, la 29 octombrie 1675, algoritmul calculului integral și curînd după aceea pe acel al calculului diferențial, filozoful nostru își dă seama că a trecut peste etapa lui Descartes în care aceste probleme rămăseseră nerezolvate[17]. Slăbiciunile și lipsurile învățăturii lui Descartes îi apar lui Leibniz și în privința legilor mișcării, sau în genere a fizicii, sau cu privire la faimoasele dovezi ale existenței lui Dumnezeu, și chiar în domeniul anatomiei și al stereometriei. Și, în cele din urmă, filozoful german

[16] Georges Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, p. 18.

[17] Primii discipoli ai lui Descartes, între care Clerselier, depozitar al manuscriselor carteziene rămase nepublicate, pe care le-a consultat și Leibniz, erau convinși că mult timp nu se va putea trece peste nivelul atins de matematică în concepția maestrului.

pronunță un atac general împotriva lui Descartes[18], chiar și împotriva metodei sale care apărea ca lucrul cel mai viabil. Cu privire la cele ce ne interesează pe noi în momentul de față, observăm că Leibniz dizlocă noțiunea de materie, față de aceea de spațiu și de aceea de întindere, noțiuni considerate de Descartes, după cum am văzut, ca riguros echivalente. Dar acest punct e cazul să-l examinăm mai în detaliu.

Leibniz va duce lupta în toate felurile spre a dovedi, împotriva lui Descartes, că substanța este altceva decît materia spațială și că spațiul nu e tot una cu întinderea[19]. Aceste disocieri însă nu pot avea sub această formă decît un caracter pur negativ. Important este că Leibniz merge mai departe, pe o cale constructivă, încercînd să arate că comunicarea dintre substanțele individuale și corporeitate nu are întru nimic un caracter misterios.

Totul va depinde de felul în care vom defini materia. Într-un prim sens, care-i cu totul inadecvat, materia e ceva pur pasiv, lipsit de forță, un receptacul inert, o simplă abstracție subiectivă. Dar pe lîngă acest sens pe care Leibniz ni-l redă sub denumirea de materie primă, mai avem și ceea ce el desemnează sub denumirea de materie secundă pe care o concepe ca întemeiată pe un principiu activ, cuprinzînd în sine sursa tuturor mișcărilor și a schimbărilor ei; în acest sens, ea are, pentru Leibniz, un caracter obiectiv[20].

---

[18] Aceste episoade apar în materialul strîns de către Gerhardt în ediția sa (cf. IV, 274—406 ca și în *Introducerea* acestuia din vol. IV, 265—273. A se vedea și în L e i b n i z, *Hauptschriften*, ediția Buchenau, Leipzig, 1924, studiile lui Ernst Cassirer, vol. I, p. 107; p. 8 și urm.; II, p. 82 și urm.; p. 14; p. 10 și urm.; p. 114; etc.).

[19] „Pour réfuter l'imagination de ceux qui prennent l'espace pour une substance, ou du moins pour quelque être absolu, j'ai plusieurs démonstrations", ne asigură Leibniz în *Scrisoarea a treia către Clarke*, datată la 25 februarie 1716 (G., VII, 363—364).

[20] În primul sens, în care materia este, în ochii lui Leibniz, o abstracție falsă, ea ar fi considerată în felul în care o văd

Teoria aceasta a celor două materii îl conduce pe Leibniz la examinarea problemei spațialității. Pentru el, materia primă nu-i altceva decît o aparență, și numai ca atare ea este întinsă, spațială. Cu alte cuvinte, materia, în concepția lui Leibniz, nu poate fi caracterizată numai prin atributele întinderii și ale impenetrabilității, așa cum o fac cartezienii; esența materiei este facultatea de a acționa, este forța, iar inerția nu este altceva decît rezistența pe care o opune acțiunii. În fond, va zice Leibniz, nici impenetrabilitatea, nici inerția nu constituie proprietăți ale simplei întinderi; într-adevăr, un loc în măsura în care nu e decît o întindere, nu-i impenetrabil[21]; corpurile, dispunînd de masă și ocupînd o întindere determinată, sînt ceea ce opune rezistență unei pătrunderi. Concepțiile acestea leibniziene cuprind, după cum se vede, numeroase trăsături materialiste[22].

Forța care reșede in fiecare substanță e deci anterioară întinderii[23]; ea ne apare ca principiul oricărei realități și totodată a pluralității substanțelor, care se găsește la baza întinderii, căci întinderea înseamnă repetire și este un fapt derivat. „În afară de întindere, scrie Leibniz, trebuie să avem un subiect care să fie întins,

---

în genere idealiștii, adică sub aspectul a ceva inert, care își găsește împlinirea realității ei într-un factor exterior și de altă natură. Filozoful de la Hanovra nu ne invită aici, lucrul este prea evident, să subscriem la tezele idealiste.

[21] Redactarea de către Leibniz a unor vederi comune cu acelea ale lui Jaquelot, 1704; cf. G., III, 453.

[22] După cum arată Lenin (*Caiete filozofice*, p. 384) adnotîndu-l pe Feuerbach, substanța corporală nu este pentru Leibniz o masă întinsă, moartă și „pusă în mișcare din afară, ca la Descartes, ci are în sine, în calitate de substanță, o forță activă, un principiu de activitate care nu cunoaște repaus". Și Lenin adaugă imediat: „Pentru aceasta, probabil, l-a prețuit Marx pe Leibniz, cu toate trăsăturile lui lassalleiene și cu toate tendințele lui împăciuitoare în materie de politică și de religie".

[23] A se vedea și G. W. Leibniz, *Mathematische Schriften*, hrsg. von C. I. Gerhardt, Berlin—Halle, 1849—1863, vol. VI, p. 235.

adică o substanță căreia îi aparține de a fi repetată sau continuată. Căci întinderea nu înseamnă decît o repetire sau o multiplicitate continuă a ceea ce-i împrăștiat *(répandu)*, o pluralitate, o continuitate și o coexistență de părți; drept care ea nu ajunge să explice natura însăși a substanței împrăștiate sau repetate, aceasta reprezentînd o noțiune anterioară aceleia a repetiției ei"[24].

Aceste susțineri ale lui Leibniz implică și o serie de complicații inutile ce nu mai reprezintă trăsături care s-ar găsi pe o linie materialistă. Dar ele au avantajul de a rupe cu anumite teorii carteziene de neadmis. Și, mai cu seamă, ele constituie un atestat al consecvenței pe care o descoperim de atîtea ori în sistemul lui Leibniz. Într-adevăr, am văzut că pentru el monada e un atom neîntins rezultînd din împărțirea progresivă a întinderii corporale; la limită, dihotomia ne duce la ceva insecabil care nu mai poate fi un întins, de vreme ce o întindere cît de mică are părți. Trebuie însă să înțelegem că o grupare de atomi, o repetire a substanțelor individuale neîntinse, va avea însușirea de a fi întinsă; o atare grupare va reconstitui corporeitatea din care derivă în calitate de colecție, de comunitate a unor substanțe insecabile. Trecerea la limită de la ceva ce e insecabil la ceva ce e compus din părți și invers este la fel de puțin comprehensibilă ca și trecerea pe care am examinat-o în cele ce precedă de la faptele fizice la cele psihice și invers cînd considerăm sufletul ca o realitate independentă de corp; dar o dată ce s-a pășit pe astfel de terenuri periculoase în ce privește o veritabilă înțelegere filozofică, nu ne rămîne decît să nu ne dezicem: și este tocmai ce face Leibniz.

Să trecem acum la o nouă problemă. Pentru filozoful nostru, spațiul e încă altceva decît materia, precum este altceva decît întinderea; identificarea acestor trei

[24] Extras al unei scrisori a lui Leibniz pentru a susține punctul său de vedere în „Journal des Sçavans", 18 iunie 1691 (G., IV. 467).

noțiuni, așa cum o vedem apărînd la Descartes, este cu totul iluzorie[25]. În ce privește asimilarea materiei cu corporeitatea spațială, am văzut că Leibniz o contestă cu hotărîre și că în acest sens el combate concepția lui Descartes fără nici o restricție; dar, încă de foarte tînăr, el merge cu mult mai departe în această luptă, întrucît admite, în contrazicere cu Cartesius, existența teoretică a vidului, și susține[26] că e cel dintîi „în măsură să demonstreze — în mod perfect, adică pe cale geometrică — terram moveri, item dari vacuum", apoi că existența vidului e incompatibilă cu teoria că materia are drept substrat spațiul întins[27], dat fiind că un spațiu vacant e în chip evident întins fără a constitui un corp; esența corpului, adaugă Leibniz, găsindu-se mai curînd în mișcare[28].

Dar întinderea trebuie deosebită cu grijă, pe de altă parte, de spațiu, ca fiind o proprietate a unui obiect

---

[25] M. Guéroult, *L'espace, le point et le vide*, în „Revue Philosophique", 1946, p. 429, nu se mulțumește să rețină aceste trei aspecte ale concepției leibniziene a întinderii-spațiu. El deosebește în filozofia lui Leibniz patru momente care corespund unor grade diferite de abstracție confundate de școala lui Descartes într-o singură noțiune:

„a) Întinderea sau *extensum*, ființa concretă sau *corpus physicum* posedînd o întindere proprie și ocupînd un spațiu;

b) Materia primă sau *qualitas extensa*, însușire a corpurilor întinse, totodată ființă abstractă (separată de celelalte însușiri) și ființă concretă (ca marele, caldul), însușirea fiind surprinsă în realitatea ei concretă și nu dincolo de materia sa ca concept general;

c) Întinderea geometrică sau *extensio*, concept discursiv și termen abstract, nimic altceva decît *corpus mathematicum* propriu-zis, la care Descartes, după Leibniz, le-a redus pe cele două precedente;

d) Spațiul *(spatium)*, idee înnăscută exprimînd ordinea intelectuală a posibilelor (coexistente").

[26] Scrisoare a lui Leibniz către principele Iohann Friedrich din 1671, G., I. 58.

[27] *Scrisoare a lui Leibniz către Malebranche* (din 1674 sau 1675), G., I, 321—323.

[28] *Scrisoare a lui Leibniz către Arnauld* (din 1671 cau 1672), G., I. 72.

întins, tot așa precum durata ar fi o proprietate a unui obiect temporal; fapt este că un corp transportă cu el întinderea ce o are atunci cînd se mișcă și trece dintr-un loc într-altul; așa că un corp oarecare „poate să părăsească spațiul în care se află, dar nu să-și schimbe întinderea“[29]; ne este îngăduit a spune că „fiece lucru își are propria sa întindere, propria sa durată; dar un lucru nu-și are timpul său propriu și nici nu păstrează propriul său spațiu“[30]. Toate aceste considerații implică o concepție idealistă a spațiului și timpului[31]; dar totodată ele leagă materia de întindere și de durată. Ele alcătuiesc și contextul unei alte probleme despre care vrem să tratăm acum, acea a ubietății monadelor.

Orice întindere, am văzut, presupune o repetire; ea echivalează adică cu un conglomerat de monade care se formează în jurul unei monade dominante analogă unui suflet. Facem această completare deoarece Leibniz își construiește teoria asupra spațializării grupărilor de substanțe cu gîndul că va soluționa în același timp problema spinoasă a raporturilor dintre suflet și trup altfel de cum am văzut că se înfățișează, în mod idealist, în sistemele dualiste ale cartezienilor pentru a duce în cele din urmă la un impas. Sufletul e monada dominantă într-un conglomerat de monade care se spațializează prin repetire, această repetire ducînd la constituirea unor părți, adică a unei întinderi; dar monada dominantă nu se află în acest conglomerat ca ceva ce se înscrie în întinderea acestuia, cam ca „pilotul în nava sa“, după comparația folosită de Giordano Bruno și pusă în discuție de Descartes. Într-o epistolă către lady Masham din 30 iunie 1704, Leibniz scrie (§ 13),

---

[29] Leibniz către Clarke, *A cincea scrisoare*, § 37 (G., VII, 398).

[30] *Ibidem*, § 46 (G., VII, 399).

[31] La începutul secolului nostru, filozoful idealist Henri Bergson a construit el însuși un sistem care face din spațiu o categorie subiectivă și accentuează deosebirea dintre timp și durată; el mizează pe aceeași concepție eronată a anteriorității întinderii și a duratei asupra spațiului și timpului.

vorbind despre substanța simplă (monadă): „Întrebarea dacă se află undeva sau nicăieri e pur nominală: căci natura ei nu-i în întindere, ea corespunde numai întinderii pe care o reprezintă[32]; așa că se cuvine să așezăm sufletul în corp, unde se află punctul de perspectivă după care el își reprezintă în prezent universul. A dori ceva în plus și a închide sufletele în dimensiuni ar fi să ne închipuim sufletele ca niște corpuri".

Soluția lui Leibniz e pur negativă și nu comportă prea multe explicații; ea admite în mod destul de temerar că sufletele au în ele reprezentarea întregii lumi; dar lumea nu are în ea sufletele; cel mult filozoful german recunoaște, în *Nouveaux essais*, cartea a II-a, cap. XXIII, § 21, că sufletul e în corp, fără a se putea hotărî anume în ce punct precis se află[33]. Uneori e încă mai radical în atitudinea sa negativă, fără însă a indica vreo ieșire; astfel, el îi scrie lui Clarke în ultimul an al vieții: „Dumnezeu nu e prezent lucrurilor prin situație, ci prin esență; prezența i se manifestă prin operația sa imediată. Cu totul de altă natură e prezența sufletului. A spune că-i difuz prin tot trupul înseamnă a-l face întins și divizibil; a spune că-i pe de-a-ntregul în fiece parte a vreunui corp este a-l face divizibil prin el însuși. A-l lega de un punct, a-l răspîndi în mai multe puncte, toate acestea nu sînt altceva decît expresii abuzive, *idola tribus*"[34]. În fond, aceste teze idealiste ale lui Leibniz lasă în umbră problema existenței unei lumi exterioare, a unei lumi a corpurilor. Dar realitatea materială el nu o contestă și

[32] În originalul francez: „elle se rapporte à l'étendue qu'elle représente" (G., III, 357).

[33] G., V. 206. Leibniz adaugă: „Il est vray que Mr Descartes a voulu donner les bornes plus étroites à l'âme en la logeant proprement dans la glande pinéale. Néanmoins il n'a point osé dire qu'elle est privativement dans un certain point de cette glande: ce qui n'estant point, il ne gagne rien et c'est la même chose à cet egard, que quand on luy donnoit tout le corps pour prison ou lieu".

[34] Cf. G., VII, 365—366.

nici măcar nu o pune în dubiu în mod serios[35]; și după cum foarte bine constată B. Russell[36], apariția filozofiei lui Berkeley n-o salută cu nici un fel de simpatie; ea nu provoacă la el nici un fel de atenție.

24. Într-o privință totuși, Locke rămîne mai cartezian decît Leibniz. Deși critică în mod hotărît teoria carteziană a ineității ideilor, filozoful englez are o concepție a travaliului mintal care se situează în umbra faimosului *cogito* și se manifestă în organizarea unor asociații grupînd idei clare și distincte, singurele valabile în ce privește adevărul lor și singurele de considerat în înlănțuirea faptelor psihice, înlănțuire în cursul căreia teoreticul se străduiește să înăbușe viața fenomenală a spiritului, să o țină în frîul rațiunii, adică în cursul căreia ontologia vrea să modeleze psihologia. Astfel că se cuvine să-i atribuim lui Leibniz o superioritate de pe urma faptului că proclamă autonomia acelei științe pe care o denumește „pneumatica"[1] în timp ce întreprinde cercetări, rămase în parte valoroase pînă în zilele noastre, în domeniul *inconștientului*, domeniu în care atît Descartes cît și Locke se arată, și

---

[35] Un text al lui Leibniz tînăr ne manifestă totuși îndoiala sa. „Car dans le fonds, îi scrie el lui Foucher la 1676 (probabil din Paris), toutes nos expériences ne nous asseurent que de deux, sçavoir qu'il y a une liaison dans nos apparences qui nous donne le moyen de prédire avec succès des apparences futures, l'autre que cette liaison doit avoir une cause constante. Mais de tout cela il ne s'ensuit pas à la rigueur qu'il y a de la matière ou des corps, mais seulement bien suivies. Car si une puissance invisible prenoit plaisir de nous faire paroistre des songes bien liés avec la vie précédente et conformes entre eux, les pourrions-nous distinguer des réalitez qu'après avoir esté éveillés? Or, qui est ce qui empêche que le cours de nostre vie ne soit un grand songe bien ordonné?" (G., I, 372—373). Acest pasaj ne pune oarecum în fața monadelor de mai tîrziu, izolate în visarea lor solitară.

[36] Cf. Bertrand Russell, *op. cit.*, pp. 80—81.

[1] De la grecescul πνεῦμα — suflu, spirit. *Pneumatica* ar fi o știință care ar corespunde aceleia pe care o denumim astăzi *psihologie*.

unul și altul, cu totul deficienți, dar în care el descoperă lumea infinită a fenomenelor pe care știința le cunoaște numai indirect, datorită efectului lor, și care nu ne apare misterioasă decît numai fiindcă se desfășoară într-o zonă care se află sub nivelul minimal al conștiinței; într-o zonă, va socoti autorul sistemului armoniei prestabilite, în care problema a ceea ce este înnăscut și a ceea ce este dobîndit prin experiență nu poate stîrni cel mai mic ecou, fiindcă nu-și găsește nici un temei și nici o dezlegare. Desigur, Locke a fost îndreptățit să protesteze împotriva acelora care își pot închipui că omul aduce cu sine ca o zestre reprezentarea *conștientă* a ideilor și a principiilor teoretice și practice ale rațiunii; dar, în senzualismul său, autorul *Eseului asupra intelectului* a ignorat, va socoti Leibniz în continuare, tocmai ceea ce trebuie să constituie fondul veritabil al senzualismului, și anume existența micilor percepții, a reprezentărilor ce nu se repercutează în conștiință, dar care alcătuiesc totuși primii germeni ai acesteia; această lipsă de înțelegere e cauza care l-a făcut pe părintele senzualismului modern să treacă alături de adevăr fără a-l desluși.

Micile percepții, așa cum le teoretizează Leibniz, interesează întreg domeniul senzorial. În cele ce precedă, am reprodus un exemplu caracterizînd cîmpul auditiv: percepția pe deplin înregistrată a zgomotului valurilor furioase care se sparg de țărm nu-i decît totalizarea micilor zgomote imperceptibile a unor miriade de picături de apă care, oprite de un mal stîncos, se ciocnesc una de alta. Dar era firesc ca Leibniz să se refere de preferință, formulîndu-și teoria asupra micilor percepții, la simțul vederii, acesta fiind mai complex și îndestul de nuanțat pentru a ne da cheia paradoxului leibnizian al percepțiilor imperceptibile și a ne conferi puterea de a învinge repulsia pe care o resimte inteligența omenească atunci cînd e vorba să examineze un astfel de paradox.

E primăvară timpurie, zice Leibniz, și privesc o pădure îndepărtată; ea îmi apare ca o pată neagră care

închide zarea. După o lună o privesc din nou la aceeași oră; s-a schimbat într-o mare de verdeață. Această de-a doua viziune se explică prin faptul că copacii din pădure s-au acoperit cu frunze. Dar ce s-a petrecut între timp? A fost un moment în care în toată pădurea nu se ivise decît o singură frunză, cea dintîi frunză a anului. O zăream eu? Desigur că nu. Și totuși a trebuit să am o percepție a ei fără ca să-mi dau seama că o percep. Căci dacă ivirea acestei prime frunze în pădure ar fi pricinuit un „zero" de percepție, tot astfel ar fi fost cu ivirea oricărei alte frunze, cum ar fi fost, bunăoară, acea a unei a doua; și pădurea întreagă ar fi înverzit fără ca vederea mea să surprindă vreo modificare. Așadar pentru ca să am *apercepția* în conștiința mea a unui număr de cîteva mii de frunze dintr-o pădure este neapărat nevoie să am *percepția* inconștientă a fiecărei dintre ele.

Apercepția pentru Leibniz este deci o percepție complexă, o totalizare a unor impresii perceptive foarte slabe care nu trec pragul conștiinței. Experiența aceasta senzorială pe care viața o dă fiecăruia dintre noi se poate subordona principiului continuității, de mare importanță în filozofia lui, alături de acel al identității, după cum s-a văzut mai sus, prin aplicațiile numeroase de care s-ar bucura în diferite științe, în primul rînd în dinamică. În științe, ar însemna că principiul se poate formula în felul următor: dacă o cauză produce un efect dat o cît de mică parte a acestei cauze va produce o mică parte a acelui efect; iar exemplul tipic urmează a fi acel al unei tensiuni foarte puternice care sfîrșește prin a rupe o frînghie și ne constrînge să admitem că, de la bun început, cînd era încă destul de slabă tensiunea aceea a frînt într-o măsură rezistența cînepii.

Teoria leibniziană a micilor percepții are o vădită semnificație psihologică. Ea combate deopotrivă cartezianismul care are despre cugetare o concepție prea strînsă și prea rigidă și empirismul puțin cam simplist al lui Locke clădit pe o observare prea superficială a

faptelor, potrivit căreia, spune Leibniz, sufletul ar trece de la o stare în care încă nu gîndește și deci nu există, la o altă stare în care un șir de percepții și de reflecții ar țîșni din nimic spre a se integra într-o realitate unificatoare, ea însăși în sine un simplu neant. Vederile — indiferent dacă sînt ale lui Locke sau ale partizanilor lui Descartes — potrivit cărora trecerea in genere de la un fapt la un altul, de la o noțiune la alta inseamnă un salt, se arată ca nesuferite logicii, va declara filozoful german, și nimic nu le autorizează. Dimpotrivă, experiența de toate zilele ne stă în mărturie că noi nu ne trezim fără tranziție din somnul adînc al nopții, că nu revenim la realitatea lucrurilor decît treptat, iar pe de altă parte, că eul nostru persistă cînd dormim, gata să se deștepte în orice clipă în prezența unei solicitări dinafară, că visul reprezintă și el stări de conștiință, este drept confuze, și că in absența chiar a oricărui vis care ne lasă o amintire este firesc să admitem, pentru a nu cădea în absurd, că mintea noastră nu s-a risipit în vid în timpul nopții, pentru a renaște apoi din vid în fiecare dimineață.

Dacă nu recunoaștem existența micilor percepții și persistența stărilor psihice latente, cum putem să explicăm păstrarea în memorie a unor fapte rămase într-un fel de amorțire și care pot reveni la suprafață? După cum nu putem da socoteală nici de fenomenul atenției care ne determină să alegem unele impresii și să le distragem dintr-o masă de alte impresii ce continuă să existe și să se manifeste în surdină. Zgomotul monoton al unei mori din apropiere devine pentru noi cu timpul ceva indistinct pînă ce-i acordăm iarăși atenția noastră. De notat că în lipsa acestei latitudini de alegeri, viața noastră mintală ar fi imposibilă[2].

Micile percepții explică unitatea substanțială a monadei; ele implică și caracterul nemuritor al acesteia,

[2] Cea mai mare parte din această descriere rezumativă a micilor percepții se referă la *Nouveaux essais*, cartea I, cap. 1 și la *Monadologia*, §§ 20—24.

va completa Leibniz. În primul rînd, ceea ce-i propriu unei monade și face din ea o substanță aparte, discernabilă de oricare alta și neidentică cu nici una alta, nu este „figura", configurația exterioară spațială. Tot ce are figură are părți; dar Leibniz înțelege, am văzut, că monada nu poate avea părți. „Așa că, scrie filozoful, o monadă în ea însăși și în orice moment nu poate fi deosebită de o alta decît prin însușirile și făptuirile lăuntrice, care nu pot fi altceva decît *percepțiile* ei (adică reprezentările compusului sau a ceea ce e în afară, în simplu) și *apetițiunile* ei (adică tendințele ei de la o percepție înspre alta), acestea fiind principiile schimbării"[3].

Avem deci în sistemul leibnizian un *ens cogitans* cu totul simplificat — față de cel pus în picioare cu atîta osteneală de Descartes —, de vreme ce-i redus la secvența perceptivă guvernată de apetițiune. Am văzut ceva mai sus[4] că apetițiunea este concepută de filozoful de la Hanovra în analogie cu voința și că această analogie poartă oarecum tiparul cartezian. Cu privire la „apetițiune", nu avem nimic de adăugat, fiindcă nu mai rămîne mare lucru de spus despre această facultate lipsită de relief și care ar fi putut constitui, la Leibniz, un punct de plecare pentru o îmbogățire a sistemului său. Am avea aici un șir întreg de considerente teoretice — desigur, mai mult sau mai puțin idealiste — în vreme ce apetițiunea nu apare în fapt decît ca o simplă umbră[5] reprezentînd una dintre acele supraviețuiri la filozoful de la Hanovra ale unor elemente ale cartezianismului atît de criticat de către autorul sistemului armoniei prestabilite, mai ales, adău-

---

[3] Leibniz, *Principes de la nature et de la Grâce...*, § 2 (G., VI, 598).

[4] Cf. sfîrșitul capitolului precedent.

[5] Dacă ar fi să ilustrăm teoria leibniziană a ideilor confuze apelînd chiar la elemente cuprinse în sistemul lui Leibniz, apoi am spune că acest joc nu ar putea oferi un aliment mai potrivit decît recurgînd la concepția, insuficient elaborată, pe care o nutrește filozoful german în privința apetițiunii.

găm, pentru felul în care Descartes și discipolii săi ne înfățișează actul cogitațiunii.

Din toate acestea ar fi de reținut numai faptul că, pentru Leibniz, principiul oricărei schimbări care ar afecta monadele are un caracter *strict intern*. Să recunoaștem că și această problemă filozoful nostru o tratează cu oarecare ușurătate; dar ea răspunde temeiurilor profunde ale sistemului său. Într-adevăr, monadismul, care pune în funcție substanțe „lipsite de ferestre" spre lumea exterioară, nu-i îngăduie lui Leibniz să admită intervenția vreunui agent extern la activitatea acestora; iar concepția sa despre persistența monadelor în schimbare îl obligă să admită activitatea permanentă a unui factor de ordin intern. Monismul îl împinge, de asemenea, pe aceleași făgașuri; dar monismul său nu are un caracter material; am văzut că în ochii săi materia (fie ea primă sau secundă) nu constituie un element de bază al realității; eficiența monadelor nu are nimic comun cu activitatea spontană a atomilor materiali.

La drept vorbind, sistemul armoniei prestabilite ar îngădui oarecare elasticitate în această ordine de idei, și se poate constata că Leibniz profită într-o măsură de implicațiile pe care el însuși le întrevede în acest principiu al filozofiei sale considerat de el ca suprem, permițîndu-și uneori abateri de la monismul despre care am pomenit[6]. Dar, ceea ce e încă mai izbitor, Leibniz încearcă să îngrădească finalismul pe care îl crede existent în univers, subordonîndu-l la un moment dat apetițiunii și volițiunii ca factori activi. „Sufletele, scrie el, făptuiesc potrivit legilor cauzelor finale prin apetițiuni, scopuri și mijloace. Corpurile făptuiesc potrivit legilor cauzelor eficiente sau ale mișcării. Iar cele două regnuri, acel al cauzelor eficiente și

[6] Îl surprindem, de pildă, pe Leibniz că declară, în acord probabil cu materialistul Toland (a se vedea ipoteza lui Gerhardt, VI, 486), că „acțiunea e tot atît de esențială materiei ca și întinderea sau impenetrabilitatea".

acel al cauzelor finale, sînt armonice între ele". Dacă Descartes ar fi înțeles acest lucru, urmează în text, ar fi descoperit el însuși sistemul armoniei prestabilite și nu i-ar fi lăsat această sarcină lui Leibniz[7].

Orientarea cugetării lui Leibniz în aceste puncte nu poate fi socotită decît ca idealistă. Și consecința ultimă la care ne duce este că monadele au a fi considerate drept *nemuritoare*. Într-adevăr, pentru filozoful german, activitatea unei substanțe nu poate înceta un singur moment fără ca substanța însăși să înceteze de a exista în același interval de timp; iar dacă ar fi ca somnul să reprezinte o astfel de întrerupere momentană, ar însemna că în fiecare dimineață să fim numeric deosebit de cel ce a adormit în ajun; o substanță odată în acțiune va rămîne veșnic în acțiune[8]. Conceperea unei ființe vii se datorește unui prim act care dă imbold unei monade pur senzitive și o aduce apoi în acea stare în care ea domină un agregat ca un centru al acestuia, în care formează un organism; acesta ia naștere, crește și se dezvoltă treptat, trecînd la stadii unde percepțiile se desăvîrșesc din ce în ce. Experiența ne arată că la începutul vieții omul e departe de a avea percepțiile clare de mai tîrziu. Iar fenomenul morții se învăluie el însuși în acest proces; el nu poate distruge cu totul ființa, aceasta păstrează memoria; dar percepțiile devin iarăși obscure[9]. Pentru Leibniz deci moartea nu este mai mult decît o ațipire[10]; orice monadă e indestructibilă, fiind o oglindire a unui univers indestructibil. Iar dacă ne referim acum la sufle-

[7] Leibniz, *Monadologia*, §§ 79—80 (G., VI, 620).

[8] „Vous l'avez dit, Monsieur. L'action n'est pas plus attachée à l'âme qu'au corps, un estat sans pensée dans l'âme et un repos absolu dans le corps me paraissant également contraire à la nature, et sans exemple dans le monde". Leibniz, *Nouveaux essais*, cartea a II-a, cap. I, § 9 (G., V, 101).

[9] Cf. *Scrisoarea către Rudolph Christian Wagner*, datată la 4 iunie 1710 (G., VII, 531).

[10] Trecerea de la o conștiință clară la una mai obscură, Leibniz o califică uneori ca *étourdissement;* cf. *Monadologia*, §§ 23—24 (G., VI, 610—611).

tul omenesc în special indestructibilitatea ia denumirea de *nemurire*. Istoria naturală a unei ființe omenești este, așadar, fixată; „aș crede, scrie Leibniz, că sufletele ce vor fi într-o zi suflete omenești... au sălășluit în semințiile și în străbuni de la Adam încoace, și că au existat prin urmare, de la începutul lumii, mereu într-un fel de corp organizat"; așa că, va conchide Leibniz pentru a stabili principiul nemuririi, „nu aflăm nicăieri nici generare pe de-a întregul, nici moarte desăvîrșită în înțelesul riguros... iar ceea ce denumim *generări* nu reprezintă altceva decît desfășurări și sporuri, pe cînd ceea ce se cheamă *pieire* înseamnă înfășurări și descreșteri"[11].

Cassirer își pune întrebarea dacă tezele lui Leibniz despre micile percepții, care ating, am văzut, atîtea puncte în legătură cu psihologia modernă, nu deschid, oarecum, totodată calea înspre biologie și înspre concepțiile evoluționiste-ontogeniste ale secolelor următoare[12]. Despre problemele în legătură cu biologia care au fost ridicate de filozoful nostru am vorbit mai sus. În atenția noastră apare acum considerentul că principiul leibnizian potrivit căruia nu există nici generare care să fructifice neantul și nici nimicire totală, adică moarte absolută, este de bună seamă de natură să trezească reflecția, căci în nici un domeniu nu se poate obține o mărime nenulă adunîndu-se zerouri. Pe de altă parte, nu trebuie să uităm că la rîndul lor considerațiile lui Leibniz asupra nemuririi, care iau de altfel la el o întorsătură idealistă, se sprijină pe fapte referitoare la infinitul mic scoase la iveală de cercetători mai vechi sau contemporani imediat după ce invenția microscopului a făcut posibilă observarea corpusculilor organici de masă foarte redusă; s-ar putea cita, în această privință, pe lîngă lucrările lui Harvey, cele

[11] Referitor la această concepție a lui Leibniz despre nemurire se poate consulta *Monadologia*, §§ 72—77; apoi G., II, 99 și urm.; VII, 539—541.

[12] Cf. Cassirer și Buchenau, *op. cit.*, vol. II, pp. 3—34.

asupra structurii celulare a țesuturilor vii expuse la 1675 de către Malpighi în *Anatome plantarum*, dar și teoriile lui Anton van Leeuwenhoeck (1632—1723), descoperitor al spermatozoidului, precum și studiile asupra anatomiei și a metamorfozei insectelor întreprinse de Jan Swammerdam (1637—1680)[13]. Leibniz a găsit destule indicații în acest domeniu al fenomenelor biologice care s-au integrat în rețeaua de fapte din mecanică, matematică etc. în legătură cu infinitul mic și cu continuitatea naturii spre a-l întări în teoriile sale asupra substanței. Prelungirea filozofică interpretativă pe care filozoful de la Hanovra o rezervă însă unor date capabile să înzestreze știința vieții cu o teorie proprie, acea a evoluției formelor vitale, nu se topește nici în masa de fapte, nici în explicațiile ce le-au primit acestea; poziția lui Leibniz nici nu infirmă și nici nu confirmă ipoteza emisă de Cassirer a unei solidarități foarte intime la Leibniz a filozofiei și a științei[14]. Adevărul este că întocmai ca și Bertrand Russell ale cărui opinii ne-am văzut siliți să le combatem în cele ce precedă, Ernst Cassirer își situează considerentele în ipoteza pozitivistă (care este și acea a neopozitivismului), după care tot ce depășește în filozofie o grupare sintetică a faptelor observate nu-i decît vorbărie goală; singura deosebire fiind că, în ce privește sistemul lui Leibniz, el nu este altceva, pentru Russell decît o prezentare sintetică a propoziției logice de *in esse*, în timp ce, în ipoteza lui Cassirer, meritele doctrinei leibniziene se afirmă în măsura în care nu se îndepărtează de da-

[13] Un istoric mai detaliat al acestor descoperiri științifice, care își au originea lor la Harvey la 1628 și punctul maxim în teoriile pline de exagerări ale lui Haeckel, se poate afla la Vialleton, *Un problème de l'évolution*, Masson. Paris, 1908.

[14] O dată mai mult observăm că opinia noastră nu diferă în chip prea radical de acea a acelor autori moderni pe care îi combatem. Căci nici pentru noi un sistem de gîndire nu se îndepărtează de o valorificare filozofică a rezultatelor obținute de științele pozitive; numai că noi îi acordăm reflecției filozofice un rol mai puțin pasiv și mai eficient.

tele înfățișînd infinitul mic pe care i le oferă științele naturii, inclusiv matematicile[15].

27. Unul dintre marile profituri pe care le putem trage din considerarea dialectică a lucrurilor este că un concept nu se înțelege decît în corelație cu contrariul său. Dînd curs acestei învățături vom admite că dacă, în domeniul filozofiei, distingem probleme de prim plan privilegiate, adică probleme zise „frumoase", pe care cercetătorii de specialitate le abordează într-o atmosferă de simpatie, apoi vor fi în mod necesar și probleme ingrate, indigeste, probleme „urîte" care provoacă răceală, care obsedează spiritul atunci cînd ar trebui să-l pasioneze, care-l îndîrjesc în loc să-l stimuleze, care-l ațîță fără a-l atrage și care îl împing în tot felul de întortocheri și de fundacuri unde nu găsește nici un prilej de satisfacție, unde sfîrșește prin a se împotmoli în substanța unei mase opace și indescifrabile de elemente pe care nu mai este în stare să le mînuiască.

S-ar zice că geniul lui Leibniz a excelat în arta de a duce lupta cu o nespusă energie pe terenul acestor pseudoprobleme, sfidînd toate împleticirile, străduindu-se să răstoarne orice obstacol, să se sustragă tuturor capcanelor, stăruind în utopica sa încredere în atotputernicia metafizicii, lăsîndu-se legănat de optimismul atît de specific firii sale.

Leibniz în fond a fost biruit, după cum era de așteptat, în tot acest sector al problemelor de-a pururi rămase în suspensie. Sub acest raport, el a putut nutri

[15] În opoziție cu părerea exprimată aici de Cassirer, noi socotim că există o deosebire de esență, sau în tot cazul bine hotărîtă, între *infinitul fizic* (și cel *matematic*) și categoria filozofică de *infinitate*, chiar dacă aceasta din urmă nu e altceva decît *produsul* unei generalizări (nu am scris: o *generalizare*) a infinitului științific. O soluție a problemei, numai în parte satisfăcătoare, găsim la Charles S. Chihara, *On the possibility of completing an infinite process*, în „Phil. Rev.", anul 74, nr. 1, 1965.

iluzii care i-au pus la încercare întreaga iscusință și care au favorizat crearea unui sistem filozofic într-o concepție din cele mai îndrăznețe. Dar toată osteneala sa se soldează cu bătălii pierdute. În acest cadru se prezintă problema libertății morale a omului în sensul în care o pune lumea creștină, problemă al cărei caracter incoherent, în ciuda tuturor teoriilor savante asupra necesității și a contingenței, va avea drept efect ruperea echilibrului sistemului leibnizian în condițiile și sub imboldurile ce urmează a fi precizate acum mai îndeaproape și îl angajează pe o cale primejdioasă; astfel că comentatorii cei mai binevoitori îi fac un cap de acuzare filozofului de la Hanovra din faptul că armonia prestabilită are la temelie existența unei ființe divine perfecte care a conceput lumea după un plan pe deplin hotărît ce nu lasă în afară nici o umbră de indeterminație sau de contingență și a creat fiecare monadă, fixîndu-i pe veci toate atributele, călăuzindu-se după principiul maximului de bine. „O atare presupunere este ea oare cu adevărat plauzibilă? se întreabă Cresson. Poate ea să se împace cu prezența în lume a formelor multiple ale răului? Este ea compatibilă cu libertatea omenească? Nu desființează ea răspunderea omenească în fața atît a lui Dumnezeu cît și a oamenilor? Nu distruge ea ca atare chiar temeliile moralei?"[1].

Cauza ideologică bazată pe cîrdășii teologice, al căror efect este că dezechilibrează întreg sistemul leibnizian și că provoacă examinarea acelor pseudo-probleme cărora filozoful german trebuie să le facă față, poate fi determinată fără prea mult efort. Dar să nu precipităm lucrurile și să lăsăm analiza să-și urmeze cursul normal. Am constatat în cele ce precedă că Leibniz adoptă în problema religioasă o poziție care merge pînă la preocuparea constantă de unificare a bisericilor creștine: în acest cadru, el conferă gîndirii sale un înveliș teologic și creează zone de interferențe perturbante

[1] André Cresson, *op. cit.*, p. 48 *[Leibniz]*.

deschizătoare de breșe care dăunează arhitecturii edificiului filozofic în întregul lui. Iar cele arătate de noi mai sus[2] ar putea fi înțelese în sensul că într-un mod cu totul natural autorul teoriei armoniei prestabilite se apropie prin concepția sa de ateul Spinoza, hulit și prigonit de fanatismul habotnicilor. Dar filozoful german caută mereu un corectiv care să pună sistemul său în concordanță cu dogmele creștinismului și merge atît de departe în această împletire încît încearcă să-i convingă pe clericii catolici că monadismul, adică substanțialismul luat în sensul doctrinei sale nu constituie o erezie[3].

Divinitatea, deghizată ea însăși de Leibniz într-o monadă, răspunde, de altfel, incontestabil aceleiași preocupări de a dovedi că monadismul, în capacitatea lui de a rezolva toate problemele, nu face decît să întărească religia creștină, poate chiar să-i dea un nou impuls. Această asimilare e, trebuie să o recunoaștem dintre cele mai stîngace; lucrul se observă și de pe urma totalei lipse de căldură și de insistență cu care filozoful german efectuează în fond alinierea, care mai

---

[2] A se vedea p. 223, citatul din Bertrand Russell [în *G. W. Leibniz*. de Dan Bădărău].

[3] Împărtășim pe de-a-ntregul sentimentul lui Russell care se arată cu totul uluit constatînd că Leibniz nu ezită să formuleze o frază în felul celei următoare: „De altminteri, conciliul ținut acum în urmă la Latran declară că sufletul e cu adevărat forma substanțială a trupului". Leibniz. Scrisoarea către Arnauld din 8 decembrie 1686 (G., II, 75). Și tot Russell ne atrage atenția că Leibniz face eforturi care să permită ca monada, atom spiritual, să fie considerată imperisabilă ca sufletul individual, căci numai în acest fel, privit cu nodul substanțial *(vinculum substantiale)* al scolasticilor, poate fi utilizabil în teologie. Din schimbul de corespondență cu des Bosses, arată Russell (*op. cit.*, §§ 91 și 92), reiese că Leibniz face un șir de concesii, dar cititorul așteaptă în zadar să se asigure că filozoful, el însuși, crede în aceste teze, pe care le așază la baza discuțiilor sale epistolare dar care contravin propriilor sale concepții; ele au a fi socotite mai curînd, adaugă Russell, „drept concesii ale unui diplomat decît ca profesiune de credință a unui filozof".

degrabă își află baza în tradițiile tomiste — după care Dumnezeu posedă intelect și voință ca orice persoană umană — decît în străfundurile gîndirii leibniziene[4]. Lucrînd în acest sector fără un adevărat entuziasm, fără a pune în joc facultățile sale inventive și creatoare recunoscute în mod unanim, dar procedînd cu conștiinciozitate, Leibniz n-a făcut în definitiv decît să reediteze vechile tipare referitoare la „probele despre existența lui Dumnezeu", argumentul a cărui temelie se găsește în teoria leibniziană a armoniei prestabilite, fiind el însuși, după cum s-a observat de către diverși comentatori, o transfigurare în stil propriu a pseudo-problemei despre existența lui Dumnezeu, zisă fizico-teologică sau a cauzelor finale; argumentul, care apare în tratatele lui Bridgewater, după care lumea este atît de bine construită încît trebuie să fi avut un arhitect de o inteligență infinită, aparține teologiei populare celei mai vechi; sincronismul evenimentelor înregistrate de o infinitate de substanțe fără contact între ele și care nu se poate explica decît pe baza existenței unui ceasornicar divin este iarăși o temă pe care o întîlnim în literatura filozofică, nu întotdeauna la un nivel de tratare foarte înalt, cu mult înaintea lui Leibniz[5].

---

[4] Se cuvine să precizăm că expresia monada monadelor, ca desemnare pentru Dumnezeu, nu-i folosită de Leibniz, ci de Giordano Bruno în forma latină *monas monadum*. În *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, ed. din 1878, vol. II, Berlin, p. 62, B. Erdmann arată că, în mod greșit, Hegel crede că formularea poate fi întîlnită în opera filozofului de la Hanovra, drept care îi discută legitimitatea și îi reprosează acestuia de a o fi adoptat într-o accepție pe care, deși el însuși idealist, Hegel o proclamă absurdă.

[5] Leibniz, în ce-l privește, socotește că noutatea și originalitatea argumentului său sînt indiscutabile. „Ce système de l'Harmonie préétablie fournit une nouvelle preuve inconnue jusqu'icy de l'existence de Dieu, puisqu'il est bien manifeste que l'accord de tant de substances, dont l'une n'a point d'influence sur l'autre, ne saurait venir que d'une cause générale dont elles dépendent toutes...", scrie el în *Considérations sur les Principes de vie et sur les Natures plastiques...* (G., VI, 541); iar în *Système nouveau de la nature et de la com-*

Remarcabil este cel mult faptul că această injecție teologică pe care Leibniz o face sistemului său din motivele arătate, nu-l conduce la un insurmontabil bigotism trist sau măcar posac, de tip protestant, ci îi lasă intacte perspectivele unor meditații de un optimism pe care nu-l mai întîlnim nicăieri în istoria cugetării omenești și care îngăduie avîntările cele mai îndrăznețe în înaltele cuprinsuri ale unei pretinse perfecții imaginate ca o consecință a unei presupuse ordine cosmice, în luminișuri însorite unde perfecțiunea se întîlnește cu suprema *felicitate*[6].

Nu trebuie să înțelegem aici, de altfel, că optimismul autorului sistemului armoniei prestabilite se dezvoltă în filozofia sa în acel sens pe care Voltaire l-a ridiculizat, că „lumea cea mai bună posibilă" ar fi o lume fără cusur. Comentatorii lui Leibniz în genere, și printre ei Hegel, nu s-au lăsat abuzați aici în așa măsură încît să reducă la același numitor factori care se înscriu în cîmpuri foarte diferite. „Cînd, explică Hegel, îmi procur o marfă oarecare pe piața unui oraș și spun că această marfă, fără îndoială nu este perfectă, dar e cea mai bună care s-a putut găsi, am un argument foarte bun ca să mă declar satisfăcut. Însă a înțelege prin concept este cu totul altceva. Propoziția lui Leibniz nu spune nimic mai mult decît că lumea este bună, dar că există în ea și rău; totul e ca mai înainte"[7], adică lucrurile sînt la Leibniz așa cum au fost și în sistemele filozofice anterioare.

---

munication des substances (G., IV, 486) găsim: „On y trouve aussi (în ipoteza armoniei prestabilite) une nouvelle preuve de l'existence de Dieu qui est d'une clarté surprenante".

[6] Optimismul apare mereu chiar în viața lui Leibniz, ca o notă proprie a temperamentului său. „El nu vedea decît partea bună a lucrurilor" *(Er kehrte alles zum Besten)*, explică secretarul său Eckhard (cf. Boutroux, în notița la opera lui Leibniz, *Monadologia*, ediția Delagrave, Paris).

[7] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istoria filozofiei*, vol. II, p. 514.

Pentru Leibniz, Dumnezeu ar fi putut să se scutească de osteneala de a clădi, el era liber de a nu făuri nici un fel de lume. Dar de vreme ce a făurit lumea aceasta, ea e cea mai bună dintre lumile posibile. În ochii unui creștin, făpturile au un stăpîn căruia îi datoresc ființa, și acesta-i „un stăpîn bun"[8]. Dumnezeu a fost liber de a crea universul așa sau așa; dar creația comportă totuși unele necesități, va adăuga Leibniz: de pildă, spațiul, timpul și mișcarea au proprietăți, considerate în proporțiile geometriei și ale cinematicii, care se dovedesc a fi necesare în sensul că-i contradictoriu să nu le admitem; într-o lume creată, diferită de cea actuală, spațiul ar fi același și timpul la fel; dar Dumnezeu a fost liber să creeze sau să nu creeze spațiul și timpul o dată cu una dintre lumile posibile; s-o spunem din nou, Dumnezeu nu a fost liber să creeze legile spațiului și ale timpului după vrere, dar a fost liber să aducă sau nu la existență spațiul și timpul împreună cu universul căruia i-a dat ființă, alegînd liber între o infinitate de universuri posibile, toate trebuind să fie situate în spațiu și în timp, unul și altul supuse legilor cunoscute. Scriem toate acestea pentru că ne propunem să abordăm acum problema libertății la Leibniz în fondul ei.

Integrînd elemente deja în mare parte cunoscute din diferite sectoare ale lucrării noastre de față, descoperim că morala leibniziană presupune o tematică bazată pe două probleme: a) problema libertății și b) problema răului. Tematica despre care-i vorba implică o terminologie specială imaginată de Leibniz care a fost consemnată de filozof într-o notiță de cîteva pagini publicată de Gerhardt (VII, 108—111) și despre care acesta presupune că ar fi fost una din schițele pregătitoare ale unei vaste lucrări privitoare la știința universală așa cum era concepută de filozoful de la Hanovra. No-

[8] Există trei feluri, va zice Leibniz, în care omul privește destinul: *fatum mahumetanum, fatum stoïcum* și *fatum christianum*. Acel al creștinului e superior celorlalte.

tița definește o seamă de noțiuni din domeniul eticii leibniziene între care acele de libertate, de spontaneitate, de constrîngere, de indiferență, de acțiune (a substanțelor individuale), de contingență, de rațiune determinată etc. Cititorul poate găsi definițiile respective la locul indicat. Nouă ne aparține numai sarcina de a preciza ce este libertatea în sensul celor propuse de Leibniz: filozoful nostru vedem că o definește în raport cu spontaneitatea; ea este spontaneitate inteligentă[9], este anume apanajul exclusiv al omului și corespunde cu spontaneitatea, pe care o întîlnim și la animale; spontaneitatea, la rîndul ei, presupunînd lipsa unei constrîngeri, iar aceasta fiind o manifestare care își are principiul în afara ei[10].

Toate ordinele de fapte sînt, pentru Leibniz, determinate cu aceeași stringență, cele psihice tot atît cît și cele ce se desfășoară în lumea inanimată. Nu se cuvine să reluăm aici discuția referitoare la caracterul determinat al viitorului pe care am purtat-o în cele ce precedă cu deosebită amploare[11], chiar dacă ar fi să examinăm acum datele problemei sub un unghi nou, arătînd anume că bătălia pe care o duce filozoful german în jurul acestei teme rămase moștenire din antichitate este și ea o bătălie pe care o pierde. Reamintim că în acest domeniu autorul sistemului armoniei prestabilite își propune, ca de altfel mulți gînditori din sînul

---

[9] „*Libertas est spontaneitas intelligentis, itaque quod spontaneum est in bruto vel alia substantia intellectus experte, id in homine vel alia substantia intelligente altius assurgit et liberum appellatur*" (G., VII, 108).

[10] Cf. G., VII, 110.

[11] A se vedea mai sus, în special în ultimele pagini din capitolul 25 [în *G. W. Leibniz*, de Dan Bădărău]. — Ca adaos ar fi cel mult să introducem unele considerații din *Teodicee*, I, § 36, în virtutea cărora Leibniz își condiționează jocul mintal pe confuzia — voilă sau nu — pe care o face între contingent și posibil, poziția sa generală interzicîndu-i să dooseboască un determinat *obiectiv* și un determinat *subiectiv*, și obligîndu-l să caute un rezultat valabil opunînd *posibilul* și *certitudinea*.

bisericii medievale, să îngrădească libertatea, dar nicidecum să o defavorizeze[12].

Leibniz detestă, în prima linie, să audă vorbindu-se de libertatea de indiferență care presupune un act săvîrșit fără ca vreun motiv să-l determine; libertatea sub această formă, el o proclamă imposibilă[13]. A fi liber înseamnă, pentru el, cu totul altceva, substanțele fiind cu atît mai libere cu cît sînt mai departe de indiferență și mai determinate prin ele însele; principiu valabil atît pentru creator cît și pentru creaturi[14]. În starea ei pură și nealterată încă, această dogmă o întîlnim în sistemul necesitarist al lui Spinoza[15] și, de altfel, cu mult înainte, la acei dintre filozofi care au preluat preceptul stoicilor după care „singur acela-i cu adevărat liber care e condus numai de rațiune"[16]. Dar această temă, Leibniz a ținut s-o înflorească, s-o îmbogățească și s-o fixeze în elementele ei esențiale spre a salvgarda liberul arbitru și spre a întări, mai ales, prin-

---

[12] Și aici ne aflăm în prezența unei bătălii pierdute; cf. în lucrarea de față pp. 221—222 [în *G. W. Leibniz*, de Dan Bădărău].

[13] Leibniz, *Initia et specimina scientiae novae generalis*... (G., VII, 110).

[14] „Car Dieu est déterminé par luy même à faire toujours le meilleur. Et les créatures sont toujours déterminées par des raisons internes ou externes". Leibniz, *loc. cit.*, în nota precedentă. — Cu privire la libertatea de indiferență a se vedea și G., III, 401; V, 164; VII, 379.

[15] Cf. B. Spinoza, *Etica*, partea a V-a și partea a IV-a.

[16] Dimitrie Cantemir o împrumută nu se știe de unde, în nici un caz de la Spinoza sau de la Leibniz care nu erau cunoscuți în cercurile cărturărești de care a fost apropiat. Pentru Cantemir, lucrurile toate sînt conduse pe calea conservării, a propagării și a ordinii naturale și „nu pot să se poarte altfel și să facă altceva, ci lucrează ceea ce e propriu naturii lor" (cf. Cantemir, *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago*, trad. rom. Locusteanu, p. 333). Omul, în ochii filozofului român, e liber fiindcă Dumnezeu i-a dăruit libertatea deliberativă; punctul acesta de vedere confuzionist al teologiei îl împiedică în cele din urmă pe Cantemir să întrevadă raporturile dintre necesitate și libertate la fel ca și filozofii care l-au inspirat pe Spinoza.

cipiul responsabilității morale a omului asistat (!?) de biserica creștină. Așa se face că filozoful german ajunge la soluția comodă dar ininteligibilă a unui contingent predeterminat, adică a unui contingent care are valori tangențiale necesității. Voința, proclamă el, nu poate să hotărască fără rațiune, adică fără cauză[17]; dar, chiar dacă răspunde unor cauze bine determinate, ea nu dă urmare acestor cauze în mod necesar[18]. Toate acestea sînt numai cuvinte meșteșugite. Monada leibniziană e liberă atunci cînd e conștientă că are înscrise în noțiunea ei de la începuturile începutului toate atributele pe care le va prezenta rînd pe rînd; ea este liberă fiindcă nu urmează decît imboldurile ei interne în deplină cunoștință de cauză; dar, după cum scrie Friedmann, prezentînd lucrurile în acest fel, filozoful de la Hanovra nu ajunge decît să facă din individul uman, pe care în fond îl are aici în vedere, un „rob al noțiunii sale"[19]. Libertatea ce i se atribuie ar fi ceva cu totul iluzoriu[20].

Felul degajat în care Leibniz tratează problema libertății omului în perspectiva unui acord cu preceptele religiei creștine nu ajunge, în ultimă instanță, decît să fabrice un produs care se întoarce împotriva teologiei. În adevăr, nimic nu ne poate reține de a cugeta că în măsura în care Leibniz îi concede lui Dumnezeu facultatea predeterminării lucrurilor și pe acea a prestiinței lor, el îl concepe pe om ca eliberat de răspunderi, în vreme ce divinitatea devine adevăratul autor

---

[17] Cf. G., II, 420; III, 401; V, 164.

[18] A se vedea G., V, 163—164.

[19] Georges Friedmann. *Leibniz et Spinoza*, p. 116.

[20] Apologeții lui Leibniz nu se lasă totuși descurajați de aceste aspecte. Iată, de pildă, ce scrie J. Jalabert într-un studiu al său, *La théorie leibnizienne de la substance*, Presses Universitaires de France. Paris, 1947, Concluzii: „Substanța este esența însăși în act; ea transcendă în ea însăși existența temporală a accidentelor care o afectează, iar intemporalul nu-i altceva decît potența, mereu prezentă și mereu producătoare a timpului. A da ascultare naturii tale, este a făptui așa cum ești menit să înfăptuiești, este a fi spontan și liber în cazul monadelor înzestrate cu inteligență".

moral al tuturor faptelor ce se săvîrșesc în univers, bune sau rele. În zadar, Leibniz ne va asigura că Dumnezeu nu voiește să aleagă decît ceea ce e cel mai bun[21]. Și chiar subtilitatea unor precizări în acest punct nu-i folosește la mare lucru; de pildă, cînd combate o gravă obiecție ce i se aduce pe o temă despre care știe că se găsește deja la megaricul Diodor Cronos, contemporan al lui Aristotel[22], și anume că este posibil numai ceea ce se întîmplă efectiv; Leibniz răspunde aici că obiecția presupune că se confundă termenii, puterea și voința, necesitatea metafizică și necesitatea morală, esențele și existențele. „Căci, scrie filozoful nostru, ceea ce-i necesar se conturează astfel prin esența sa, deoarece opusul implică contradicție; pe cînd contingentul care există își datorează existența principiului binelui maxim, rațiune suficientă a lucrurilor[23].

Dar, în momentul în care ne aflăm pe punctul de a discuta această atitudine a lui Leibniz, nu putem să nu ne dăm seama că am abordat a doua problemă-cheie a eticii leibniziene, adică problema răului. Leibniz admite, spre deosebire de Spinoza, că răul există, că este realitate, că posedă un caracter pozitiv[24]. Totuși, această primă apreciere va fi corectată în sensul că binele este infinit, iar răul limitat; Dumnezeu, declară filozoful idealist german, este infinit în perfecțiunea sa, iar

---

[21] (Dieu) „peut produire tout possible, ou ce qui n'implique point de contradiction; mais il veut produire le meilleur entre les possibles". Leibniz, *Cinquième écrit contre Clarke*, nr. 76 (G., VII, 409).

[22] Referința la Diodor, Leibniz declară că o are prin Cicero; a se vedea tot în locul indicat în citatul precedent, nr. 76, mai la început. — În realitate, preceptul acesta care identifică posibilul cu realul, împotriva doctrinei aristotelice, face obiectul unei vii polemici în sînul școlii megarice și a celei stoice și nu are a fi întrebuințat numai cu referire la Diodor.

[23] Leibniz, *Cinquième écrit contre Clarke*, nr. 9 (G., VII, 390).

[24] Spinoza merge pînă acolo, încît pentru el bunătatea și realitatea sînt sinonime. „Per realitatem et perfectionem idem intelligo" (*Ethica*, Pars II, Def. VI).

Diavolul este mărginit[25]. Nu trebuie deci să acordăm că este în lume (sau, de pildă, în făpturile inteligente) mai mult rău decît bine; iar Descartes are marea vină de a nu fi înțeles că nu poate fi voință care să nu tindă spre bine, așa cum nu poate fi intelect care să nu tindă spre adevăr[26]. În realitate, nu putem să ne gîndim, după Leibniz, la o echilibrare a răului și a binelui, ca între două perfecțiuni care ar putea să fie predicate ale divinității, în așa fel ca Dumnezeu, infinit de bun, să fie totodată și infinit de rău; cu alte cuvinte, perfecțiunea lui Dumnezeu implică bunătatea sa nesfîrșită, nu și o nesfîrșită răutate[27].

Trebuie să mai adăugăm acum că Leibniz deosebește trei feluri de bine și de rău: fizic, metafizic și moral. Binele și răul fizic se așază pe un plan care nu poate duce la nici o confuzie; „răul fizic constă în suferință", scrie autorul monadismului universal[28]. În paralel ar fi ca răul metafizic să semnifice imperfecțiunea, iar răul moral păcatul. Este deplorabil că uneori aceste concepte intră într-o atingere periculoasă; astfel ar fi *perfectissimus physice* și *perfectissimus metaphysice*[29]; în acest sens, fizicul ar deriva din metafizic[30]; alteori, fizicul este privit ca „materialul" în opoziție cu „spiritul" liber și ca simpla „eficiență" în opoziție cu „finalitatea"[31]. Pe de altă parte, moralul nu-și păstrează nici

---

[25] Leibniz, *Teodiceea, Apendicii; Răspuns la Obiecția a II-a* (G. VI, 378).

[26] Leibniz, *Scrisoare probabil adresată lui Molanus* (G. IV, 296).

[27] Cf. și Leibniz, *Monadologia*, §§ 40—41. — S-ar zice că, în cele din urmă, Leibniz are o oarecare „intuiție" — dacă nu o înțelegere explicitată — a deosebirii dintre opoziția dialectică și simpla incompatibilitate a doi termeni.

[28] Leibniz, *Teodiceea*, I, § 21 (G., VI, 115).

[29] Idem, *De rerum originatione radicali* (G. VII, 305).

[30] *Ibidem:* „Atque ita jam habemus physicam necessitatem ex metaphysica..."

[31] *Ibidem:* „Patet etiam quodmodo Deus non tantum physice, sed et libere agat, sitque in ipso rerum non tantum efficiens, sed et finis..."

el întotdeauna distanța față de metafizic; îl putem afla în stare de dependență față de acesta din urmă; dar, după cum observă Russell, ori de cîte ori vine vorba despre răspunderea morală a creștinului, despre răsplata cerească, despre rai și despre iad, adică despre o valorificare bisericească, indiferentismul moral care se găsește, în fond, la baza sistemului leibnizian se transformă subit într-o deferență de natură să dea relief aspectului moral al problemelor. Locul pe care îl ocupă în aceste condiții binele și răul moral este destul de neînsemnat. „În așa fel că morala lui Leibniz, ca foarte multe sisteme morale, are cusurul de a nu exista"[32].

Clasicii marxismului consideră că în nici un caz morala nu are a fi clădită pe principii „eterne", ci numai pe legi care-și păstrează valabilitatea în cadrul unor foarte largi limite; există o morală burgheză în progres față de cea feudală și mai există o morală proletară în progres în raport cu morala burgheză, morala cu adevărat progresistă fiind acea a unei societăți în care antagonismele de clasă dispar[33].

În ce privește acum problema libertății și aceea a binelui și a răului, dialectica le dă un sens de care Leibniz a rămas cu totul străin, și arată că libertatea ar avea ca echivalent o constrîngere neacceptată de acel ce o suportă[34], dar mai ales că este înțelegerea necesității. „«Necesitatea este oarbă numai în măsura în care nu este înțeleasă». Libertatea nu constă în visata independență față de legile naturii, ci în cunoașterea acestor legi și în posibilitatea dată prin aceasta de a le pune în mod sistematic în acțiune pentru atingerea anumitor scopuri. Aceasta este valabil atît în ceea ce

[32] Cf B. Russell, *op. cit.*, §§ 121 și 122.

[33] Se poate consulta cu privire la interpretările marxismului și Martin Milligan, *Marxism and morality*, în „Marxism today", anul 9, nr. 1, ianuarie 1965, pp. 17—23.

[34] Cf. Marc Beigbeder, *Dialectiques complexes*, în „Revue de Métaphysique et de Morale", nr. 4, 1965, p. 468.

privește legile naturii exterioare, cît și în ceea ce privește legile care guvernează existența fizică și psihică a omului însuși . . .“[35]. Această teză materialistă și totodată dialectică, care sub această din urmă latură își găsește originea la Hegel, este pe deplin justificată de o analiză a lui Lenin din *Materialism și empiriocriticism* avînd ca obiect postulatele gnoseologice pe care se sprijină teoria în întregul ei[36]. Materialismul istoric desprinde problema libertății de exigențele etico-teologice, și o face să treacă dincolo de germenele de adevăr pe care, după expresia lui Lenin, i-o dă Hegel, atunci cînd declară că „conceptul adevărat și rațional al libertății conține în el necesitatea ca depășită“[37]. Marxismul privește cîmpul de aplicare al termenului de libertate în toată generalitatea proceselor obiective ale lumii, aceasta înfățișîndu-se, pe de-o parte, în legitatea raporturilor necesare de cauzalitate, iar, pe de alta, la om, într-o activitate care urmărește un scop.

Violarea eventuală a legității în domeniul faptelor de ordin natural sau social nu înseamnă libertate, precum și respectarea lor nu reprezintă necesitatea în sensul adevărat. Dacă-i vorba să ne cantonăm în etică, alături de Leibniz, avem să considerăm, din punct de vedere marxist, ca nesatisfăcător criteriul obiectiv după care tot ce-i conform cu legile dezvoltării sociale e bun (iar tot ce violează aceste legi e rău), atîta timp cît nu explicăm în ce constă acea dezvoltare; și chiar dacă menționăm că înțelegem prin dezvoltare „schimbarea spre mai bine“, tot nu-i suficient, căci ne angajăm într-un cerc vicios. Marx precizează că dezvoltarea socială presupune o înaintare a omenirii spre îndeplinirea unei nevoi elementare a ei, o apropiere de o fază în care oamenii sînt tratați ca ființe libere, res-

[35] F. Engels, *Anti-Dühring*, în K. Marx—F. Engels, *Opere*, vol. 20, p. 112.

[36] V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, subcapitolul despre libertate și necesitate.

[37] Hegel, *Encyklopädie*, vol. VI, Edit. Henning, Berlin, 1840, p. 290.

ponsabile de ceea ce fac. Dacă nu ținem socoteală de această nevoie, nu realizăm în ce constă viitorul luminos al societății ca atingere a unui stadiu în care oamenii vor fi tratați ca scop și nu ca mijloc, în condițiile unei colectivități reale, cînd „indivizii își dobîndesc libertatea în cadrul asociației lor și prin intermediul ei"[38].

31. Este de remarcat — pentru a se pune în evidență capriciile acelor cercuri restrînse care constituie curțile germane ale epocii — că onoarea ce i se face acum lui Leibniz, consacrat, prin desemnarea sa înaltă, drept cel mai strălucit învățat german al timpului, coincide cu începuturile unui declin rapid în ce privește prestigiul de care se bucura pe lîngă marii electori de Hanovra.

Reamintim că ilustrul filozof a fost în serviciul casei de Braunschweig timp de 40 de ani și a adus familiei domnitoare servicii imense. Neobosit negociator diplomatic, el a obținut ca ducatul de Braunschweig să fie ridicat la rangul de electorat; și în genere el a depus toate străduințele pentru ca minusculele monarhii care-și împărțeau între ele teritoriul Germaniei să se bucure de un statut mai favorabil, juridicește statornicit prin tratate; pe de altă parte, rîvna sa de toate zilele a fost să asigure tuturor țărișoarelor de limbă germană cît mai multă strălucire culturală și politică, să dobîndească în favoarea lor o securitate teritorială mai deplină și o unitate, cel puțin morală, cît mai strînsă în mijlocul unei Europe pașnice.

Leibniz a fost agreat de către ducele Johann Friedrich von Braunschweig și mai ales de către fratele acestuia, ducele Ernst August, care i-a succedat la 1680 celui dintîi ca regent al ducatului și a cărui soție, Sofia, era una dintre principesele cele mai culte ale epocii; la curtea din Hanovra, Leibniz a fost centrul unui

[38] K. Marx — F. Engels, *Opere*, vol. 3, Editura Politică, București, 1958, p. 77.

cerc de savanți care erau asigurați de protecția suveranei, dar el a fost și un sfetnic devotat al lui Ernst August în toate problemele de politică.

Murind Ernst August la 28 ianuarie 1698, i-a succedat la tron ducele George Ludovic, care nu-i arăta lui Leibniz aceeași încredere; situația filozofului nostru a rămas în aparență aceeași, dar în realitate noul suveran nu făcea nici un caz de părerile sale în ce privește guvernarea țării și el se vedea din ce în ce mai mult împins pe ultimul plan. Disprețul ce i se arăta mai mult sau mai puțin deschis, semn al unei ingratitudini totale față de serviciile pe care le adusese în trecut, a avut un efect dezastruos, mîhnindu-l nespus de mult pe Leibniz și umilindu-l profund; de la un timp, el și-a manifestat tot mai cu putere dorința de a părăsi Hanovra și de a obține un post la curtea Brandenburgului în plină înflorire. Principesa Sofia, care vedea că rolul lui Leibniz este din ce în ce mai șters la Hanovra, a fost cîștigată la acest plan, ca și fiica ei Sofia-Carlota, ducesă de Brandenburg, aceasta urmînd să-i faciliteze trecerea la Berlin; tot ea și-a dat toată silința să-l convingă, după cum am mai spus, pe soțul ei, principele dominior, în curînd rege al Prusiei și întemeietor al acestui regat, să hotărască înființarea unei Academii la Berlin sub patronajul lui Leibniz.

Cu aceasta începe istoria unei instituții care a cunoscut epoci de mare strălucire și care contribuie în zilele noastre, ca for științific de primă importanță al Republicii Democrate Germane, la formarea unei culturi bazate pe învățătura marxist-leninistă. Începuturile Academiei de la Berlin au fost totuși dintre cele mai modeste. Întemeiată fără prea mult entuziasm la 1700, după cum am văzut, de către regele Friedrich I, ea a început să funcționeze abia la 1711, cîțiva ani după moartea neașteptată a adevăratei ei protectoare, regina Sofia-Carlota, elevă și admiratoare a lui Leibniz[1]. Condițiile în care a funcționat Academia au fost

[1] Moartea reginei, la vîrsta de 37 de ani, pare să fi fost unul dintre rarele evenimente care l-au scos pe Leibniz — cel

de altfel destul de mediocre, atît în timpul vieții lui Leibniz, cît și mai tîrziu, pînă ce Friedrich al II-lea a reorganizat-o la 1744 sub conducerea francezului Maupertuis.

Dacă după 1700 Leibniz face dese călătorii la Berlin și rămîne luni de zile de fiecare dată în capitala Prusiei, el își păstrează totuși postul la Hanovra unde cunoaște tot mai mult dizgrația și răceala cercurilor influente, fiind tratat cu vădită ostilitate de ministrul favorit Bernstorff. Principele elector George, devenind prin drepturi de succesiune feudale rege al Angliei își mută la Londra reședința sa și a casei sale, iar Leibniz rămîne părăsit la Hanovra, privit cu prea puțină bunăvoință de curte și chiar de burghezia locală care se face, ca cea mai mare complezență ecoul acuzațiilor de erezie ce-i sînt aduse de un pastor dușmănos.

Cercurile clericaliste din Germania îl socot pe filozof materialist și ateu. Această condamnare nu-și găsește temeiul decît dacă ne atașăm, la fel ca și oamenii bisericii, de aspectul neconformist al leibnizianismului față de dogmele religioase creștine și în condițiile unei „rotunziri" importante a principalelor trăsături ale sistemului armoniei prestabilite. La drept vorbind Leibniz crede mai puțin în Dumnezeu și mai mult în om. După cum scrie un comentator dintre cei mai autorizați, s-ar părea că preocuparea de bază a cartezienilor, care rămîne și aceea a lui Leibniz, este de a-l situa pe om în mijlocul naturii, de a-i defini condiția și activitatea în funcție de un principiu ce s-ar putea formula prin adagiul că de unde divinitatea aduce lucrurile de la neant la ființă, omul poate să le facă numai să treacă

---

puțin momentan — din obișnuita-i impasibilitate. În Scrisoarea sa din 10 iulie 1705 către lady Masham găsim un ecou al acestei puternice emoții: „Je pensay en tomber malade, la sensibilité ne dépendant pas du raisonnement. J'ay esté aussi fort dérangé par cette fatalité, mais enfin j'en suis revenu à moy même et à mes amis, et j'ay esté obligé, Madame, de vous faire ce détail, pour me servir d'excuse d'un long silence" (G., III, 367).

de la absență la prezență. Această carență a omului nu-i totuși, în toate privințele, o inferioritate și problema se pune din plin pentru Leibniz. Va reuși oare filozoful german să-l absolve în cele din urmă pe Dumnezeu de o creație care nu era ceva necesar, de la care putea să se abțină și despre care știa că, deși avea să fie cea mai bună posibilă, urma să fie prilejul unui număr atît de mare de crime și de suferințe și să aducă la viață mulți chemați, dar prea puțini aleși?[2].

Filozoful nostru mai face o călătorie, de data aceasta la Viena, la finele anului 1712 și absența sa se prelungește în tot cursul anului următor, iar cînd se reîntoarce la Hanovra, el se preocupă să pregătească pentru tipar o versiune latină a *Teodiceei*[3]. Acum se poate spune că e părăsit, într-o ultimă fază a vieții, de toți cunoscuții și de toți foștii săi protejați, că trăiește într-o singurătate chinuitoare atenuată numai de devotamentul neprecupețit al lui Eckhard[4].

Împotmolit într-un colț de lume, acum fără însemnătate și fără viață, oraș aparținînd unei simple „provincii ereditare" *(eines Erblandes)* periferice a coroanei britanice, Leibniz se simte ca un prizonier, ca un osîndit constrîns să-și ducă zilele în monotonia unui spațiu lipsit de orizont. În cele din urmă, el adresează o scrisoare regelui, rugîndu-l să-i îngăduie să fie permutat la Londra; drept răspuns, el primește o admonestare a cancelariei regale prin care i se pune în vedere că

---

[2] Cf. André Cresson, *op. cit.*, pp. 59—60.

[3] Marele interes pe care l-a stîrnit totuși în întreaga Germanie *Teodiceea* în cursul celor din urmă ani de viață ai lui Leibniz apare în Gerhardt, VI, 14 și 15.

[4] Înainte de Eckhard, Leibniz l-a avut ca secretar pe Rudolph Christian Wagner, care a îndeplinit acea funcțiune între 1697 și 1699, fiind numit la 1704, la recomandarea lui Leibniz, profesor de matematică și de fizică la Universitatea din Helmstedt și s-a arătat preocupat să construiască acolo una din mașinile de calcul imaginate de Leibniz. Corespondența dintre Wagner și Leibniz în jurul acestei realizări a fost foarte activă. Avem însă și o scrisoare (G., VII, 528—532) tratînd despre probleme filozofice.

este necesar să rămînă la Hanovra pentru a termina în cel mai scurt timp lucrarea de atîtea ori promisă privitoare la istoricul familiei și în vederea căreia a fost angajat la curte. S-o fi temut poate regele George, care adusese cu sine la Londra un anturaj german în cap cu cei doi principali miniștri ai săi, Bernstorff și Görtz, ca, incluzîndu-l și pe Leibniz în suita sa, să nu indispună opinia publică engleză gata să-i reproșeze că era jucăria unei clici compuse din venetici? Cu atît mai mult, cu cît ar fi apropiat în felul acesta doi adversari ireductibili dispuși în orice ocazie să se înfrunte; regele statornicindu-l în palatul său pe Leibniz, ar fi avut aerul că îl avantajează pe german în detrimentul lui sir Isaac Newton, aristocrat englez care, potrivit etichetei, avea acces la curte numai la anumite ceremonii[5]. Regele George a arătat mereu că îi acorda mai multă atenție lui Newton decît lui Leibniz, punîndu-i veșnic în cumpănă; și era preferabil să-l lase pe Leibniz în Germania îndepărtată pentru a nu da impresia că și-ar fi schimbat părerea[6].

Curînd însă filozoful nostru nu a mai avut răgazul să se plîngă de ingratitudinea unei curți pe care o servise o viață întreagă cu atîta devotament. Accesele de gută, boală nemiloasă de care suferea de mai mulți ani, îl țintuiesc acum într-un fotoliu și iau o formă din ce în ce mai gravă pînă ce, afecțiunea cuprinzînd chiar și umerii, intervine sfîrșitul în noaptea de 14 noiembrie 1716. Filozoful e înmormîntat ca un necunoscut, sicriul fiind urmat numai de Eckhard, deși toate

[5] Leibniz fusese el însuși înnobilat în ultimii ani, avînd rang de baron. După funcție, era consilier juridic intim.

[6] În această ordine de idei relatăm că, aflîndu-se la băi la Pyrmont în vara anului 1716, regele George l-a primit în audiență pe Leibniz și l-a concediat în mod destul de brusc cu cuvintele: „În tot cazul, mă socotesc foarte norocos de a stăpîni două țări, într-una din ele putîndu-l număra printre supușii mei pe Leibniz, iar în cealaltă pe Newton". Cf. Egmont Colerus, *Leibniz, Der Lebensroman eines weltumspannenden Geistes*, Paul Zsolnay, Berlin—Wien—Leipzig, 1938, p. 623.

notabilitățile locale fuseseră invitate să ia parte la ceremonia funebră, și nimeni în întreaga Hanovră nu a fost pătruns cît de cît de importanța acestei dispariții.

Viața de ani și ani la curtea hanovriană a accentuat la filozoful nostru două trăsături temperamentale: activitatea de cancelarie l-a întărit în virtutea nativă ce o descoperim la el de a îndeplini sarcinile ce-i stau în față cu rîvnă și punctualitate, dar fără fervoare aparentă, sustrăgîndu-se oricărei prietenii ca și nevoi de a se lega în mod prea intim cu cei din jur, mari și mici; pe de altă parte, fastul sărbătoresc a deșănțuit la el în proporții uriașe frica ce o avea de singurătate și oroarea ce o nutrea pentru un trai tihnit și lipsit de strălucire. În preajma anului 1716, aceste două componente ale caracterului său au generat premisele unei situații care nu a răspuns unei îmbinări a lor, ba s-a dovedit incompatibilă cu recunoașterea geniului acestui mare fiu al omenirii. Marele Leibniz, spirit eminamente seducător care, în dăruirea de sine, a făcut o colosală risipă de energie creatoare în dauna sa și spre folosul tuturor, dar a rămas eminamente rezervat totodată față de orișicine, a fost osîndit de contemporaneitatea sa să moară singuratic și neiubit.

În ceasul acelei supreme slăbiciuni pe care fiece ființă omenească e chemată să-l cunoască odată și odată, în clipa aceea oarecum odihnitoare care pune capăt încordării, încleștării vitale, în preajma acelei înserări care anunță noaptea eternă, Leibniz, fiind întrebat dacă nu dorește asistența unui preot a răspuns: „n-am făcut niciodată nici un rău nimănui; nu văd că aș putea să mă căiesc de ceva".

Și a spus adevărul. Optimismul de nezdruncinat care se oglindește în viața de toate zilele a autorului sistemului armoniei prestabilite[7], mai înainte de a se înti-

[7] „Er kehrte alles zum Besten", după cum spune Eckhard despre felul lui Leibniz de a vedea viața (cf. mai sus p. 228, nota 6) [în *G. W. Leibniz*, de Dan Bădărău].

păr în opera sa filozofică, este în chip evident expresia unor înclinări înspre o rectitudine mintală, a unei viziuni măreţe asupra lucrurilor care, dacă nu-i întotdeauna închegată din pricina limitărilor impuse de vremurile în care a trăit filozoful şi de poziţia sa de clasă, a dovedit belşugul unei atitudini clare şi sincere, străină de orice sofisticare, de orice falsitate. În chiar anul morţii, cu ocazia corespondenţei cu Clarke, ca un ecou al diferendului său cu Newton îl vedem pe Leibniz trimiţînd un ultim mesaj care are caracterul unui apel suprem la bunacredinţă, la sinceritate în disputa filozofică, aşa cum a practicat-o el în toată opera sa. „De data aceasta — scrie Leibniz — voi răspunde mai pe larg, pentru a învinge greutăţile, sau cel puţin pentru a face o încercare în acest sens, dacă voi fi întîmpinat cu dorinţa de a se lăsa să se manifeste raţiunea şi setea de adevăr, iar nicidecum să se facă să intervină şicana care nu ne ajută intru nimic să lămurim ceva"[8]. Leibniz, în această privinţă, poate să ţină fruntea sus în faţa orişicui. Despre oricare lucrare a sa, mică sau mare, fie că este adresată unui singur corespondent sau publicului în genere, el poate spune ceea ce Montaigne a înscris în capul *Eseurilor* sale: „Cartea pe care o ai acum înaintea ochilor, cititorule, ţi-am închinat-o într-un gînd cinstit".

[8] Leibniz, *A cincea scrisoare către Clarke*, § 1 (G., VII, 389).

OPERE FILOZOFICE

CUVÎNTUL TRADUCĂTORULUI

Traducerea opusculelor și corespondenței lui Leibniz am început-o în urmă cu cîțiva ani, la propunerea Editurii Științifice. Ea răspundea pentru mine unor preocupări anterioare. Într-un studiu de ansamblu asupra lui Leibniz, publicat în *Istoria Filozofiei Moderne*, vol. I (1937), încercasem să pun în lumină, pe baza unor texte semnificative, originalitatea metafizicii monadelor în cadrul sistemelor secolului al XVII-lea. Caracterul profund dialectic al conceptelor ei de bază, adevărate sinteze de principii antagonice — unitate și pluralitate, individualitate și universalitate, spontaneitate și determinism — este subliniată astăzi de cercetătorii noi (cf., de pildă, Anna Simonovits, *Dialektisches Denken in der Philosophie von Leibniz*, 1969, Budapesta.)

Interpretarea gîndirii lui Leibniz rămîne încă una din problemele cele mai controversate ale istoriografiei filozofice.

În introducerea și notele cu care regretatul acad. Dan Bădărău a însoțit textele traduse în volumul de față, interesul său se îndreaptă în primul rînd spre izvoarele conceptelor leibniziene. Interpretările sale constituie un complement la monografia pe care a închinat-o lui Leibniz cu ocazia comemorării filozofului (1966). Stingerea din viață a acad. Bădărău l-a împiedicat să termine notele la care a lucrat pînă în ultimele ceasuri cu admirabilă abnegație. Opusculele VIII, IX și corespondența lui Leibniz cu Samuel Clarke au fost însoțite de mine cu scurte introduceri și cîteva note destinate să le apropie înțelegerii cititorului.

Pentru semnificația gîndirii leibniziene în dezvoltarea științei moderne trebuie citit articolul remarcabil publicat de prof. Gr. Moisil în „Revista de Filozofie" (1968, nr. 2): *Omagiindu-l de două ori pe Leibniz*. „E

impresionant, scrie D-sa, să-ți dai seama că același om este chemat de două ori în istorie să prezideze reînnoiri esențiale ale științei și tehnicii". — E vorba, pe de o parte, de contribuția esențială a lui Leibniz la creația analizei matematice, care a dus la întreaga dezvoltare a fizicii și tehnicii moderne —, pe de altă parte, de creația logicii matematice, a cărei semnificație este redescoperită astăzi, ducînd la lărgirea cadrelor matematicii, care, dincolo de sensul ei metric, tinde să devină o disciplină structurală cu aplicații generalizate.

Evident, volumul de față este consacrat exclusiv temelor filozofice — ontologie, gnoseologie. Nu trebuie să uităm însă că pentru secolul al XVII-lea, limitele dintre știință și metafizică nu aveau rigiditatea pe care le-a dat-o mai tîrziu pozitivismul.

*

În ce privește interesul manifestat pentru Leibniz în cultura noastră, să ni se îngăduie să amintim — cum ne atrage atenția un excelent cunoscător al caietelor inedite ale lui Eminescu, tov. M. Ciurdariu — numărul mare de texte în care genialul poet, interesat el însuși la edificarea unei metafizici pe baza apriorismului kantian și a ineismului leibnizian, se referă la teme și folosește expresii leibniziene. G. Călinescu remarcase deja („Studii și Cercetări de Istorie Literară și Folclor", 1956, nr. 3—4) că în nuvela *Archăus* și mai ales în *Sărmanul Dionis* întreaga viziune a lumii e influențată de metafizica monadelor.

*

Edițiile pe care le-am folosit pentru traducere sînt cele ale lui Joh. Erdmann, Paul Janet și uneori L. Couturat. Pentru *Discours de Métaphysique* m-am servit de excelenta ediție critică a lui Henri Lestienne (Vrin, Paris, 1920), iar pentru selecția din scrisorile către de Volder, de H. Schmalenbach: *G. W. Leibniz, Ausge-*

wählte phylosophische Schriften im Originaltext, vol. II, Phil. Bibliothek, 1915.

Am folosit pentru confruntare traducerea germană a lui A. Buchenau, adnotată de Ernst Cassirer: *G. W. Leibniz, Hauptschriften*, ed. II, Leipzig, 1924.

I

DIALOG PRIVITOR LA CONEXIUNEA DINTRE LUCRURI ŞI CUVINTE ŞI LA REALITATEA ADEVĂRULUI

NOTIȚĂ INTRODUCTIVĂ

Principalele coordonate. Acest text pe care îl publicăm în frunte în colecția de față este de mîna lui Leibniz. El nu poartă titlul sub care, pentru mai multă claritate, îl reproducem aici după unele ediții ale operei leibniziene. În original, aflăm simpla indicație: *Dialogus* și data: august 1677. Redactat puțin timp după sosirea și instalarea filozofului la Hanovra, el prezintă o mare importanță fiindcă se înscrie în cadrul preocupării care l-a urmărit în tot timpul tinereții sale ca o obsesie: aceea de a defini și apoi de a construi o *Characteristica universalis;* între primele lucrări publicate ale lui Leibniz, aflăm, într-adevăr, acea *Disertatio de Arte Combinatoria* care a văzut lumina tiparului la 1666, într-o vreme în care autorul își continua încă viața de student la Universitatea din Lipsca; cartea anunță că ne pune în prezența unei metode noi de a descoperi adevărul și „de a demonstra existența lui Dumnezeu", spărgînd normele logicii clasice și „inventînd" reguli care ar conferi științelor în genere o certitudine matematică. Leibniz crede la un timp că, la Londra, ar putea găsi personalități capabile să-l secundeze în planurile sale; el caută să trezească interes la Oldenburg, la Glanvill, la Wilkins etc. savanți care aveau lucrări în acest domeniu, și în genere la Societatea regală de științe căreia îi adresează și dedică scrierea sa *Theoria motus concreti.* Lucrurile nu merg însă prea departe; toată viața filozoful german va păstra regretul acestui eșec; iar programul, pe care nu l-a îndeplinit, va apare și într-o scrisoare pe care o trimite din Viena lui Rémond la 10 ianuarie 1714 (cu doi ani înainte de moarte): „Ar mai fi să adaug un lucru, anume că dacă aș fi mai puțin solicitat de atîtea ocupații, sau dacă aș fi mai tînăr sau dacă aș fi ajutat de cîțiva tineri bine pregătiți, aș avea sorți să scriu un fel de *Speciosa generalis* prin mijlocul căreia toate adevărurile raționale ar fi reduse la un soi de calcul. Acesta ar putea fi în același timp un fel de limbă sau de scriere universală, dar cu deplinătate deosebit de toate acele care s-au plănuit pînă acum, căci ca-

racterele însile sau vorbele ar călăuzi raţiunea, iar erorile (cu excepţia celor faptice) n-ar mai fi decît erori de calcul. Sîntem întîmpinaţi de mari dificultăţi atît timp cît problema rămîne de a alcătui sau de a inventa această Limbă sau Caracteristică, dar ar fi lesnicios s-o învăţăm fără ca măcar să folosim vreun Dicţionar".

În originalul lui Leibniz, textul pe care îl folosim e redactat în limba latină.

DIALOG PRIVITOR LA CONEXIUNEA DINTRE LUCRURI ŞI CUVINTE ŞI LA REALITATEA ADEVĂRULUI

August 1677

A. Dacă ţi s-ar da un fir şi ţi s-ar cere să-l întorci astfel încît să revină la sine, cuprinzînd cît mai mult spaţiu, în ce fel l-ai întoarce?[1]

B. În cerc. Căci geometrii arată că, dintre figurile cu acelaşi perimetru, cercul este cea care cuprinde cel mai mult spaţiu, şi dacă ar exista două insule, una circulară şi cealaltă pătrată, care să poată fi ocolite într-un timp egal, cea circulară ar conţine teren mai mult.

A. Lucrul acesta socoteşti că ar fi adevărat, chiar dacă tu nu l-ai gîndi?[2]

B. Ba a fost adevărat chiar înainte ca geometrii să-l fi demonstrat, sau ca oamenii să-l fi observat.

A. Deci socoteşti că adevărul şi falsitatea se află în lucruri, nu în gînduri.

B. Desigur, aşa socotesc[3].

A. Este însă fals vreun lucru?

B. Nu lucrul, ci cugetarea, sau propoziţia privitoare la lucru, socotesc.

A. Atunci falsitatea ţine de cugetări, nu de lucruri?

B. Sînt silit să o admit.

A. Dar atunci, nu ţine oare de cugetări şi adevărul?

B. Aşa se pare: totuşi stau la îndoială, dacă e valabilă concluzia.

A. Cînd ţi se pune o întrebare, oare nu stai, înainte de a fi sigur de răspuns, la îndoială, dacă ceva este adevărat sau fals?

B. Desigur.

A. Recunoşti deci că acelaşi subiect este capabil şi de adevăr şi de falsitate, pînă cînd devine sigur, din natura particulară a întrebării, care din două.

B. Recunosc, şi conced că, dacă falsitatea aparţine

cugetărilor, adevărul aparține și el cugetărilor și nu lucrurilor.

A. Aceasta e însă în contradicție cu ceea ce ai spus mai sus, că este adevărat chiar ceea ce nu e cugetat de nimeni.

B. M-ai pus în încurcătură.

A. Trebuie totuși să încercăm o conciliere[4]. Socotești oare că toate cugetările care se pot face sînt totodată în mod real formate de noi? Sau, pentru a vorbi mai limpede, crezi oare că toate propozițiile sînt cugetate în fapt?

B. Nu cred.

A. Vezi deci că adevărul aparține, e drept, propozițiilor sau cugetărilor, însă celor posibile[5], astfel încît cel puțin atît este adevărat, că, dacă cineva ar cugeta în modul acesta sau în mod contrar, cugetarea lui ar fi adevărată sau ar fi falsă.

B. După cum se pare, ne-ai scos cu bine dintr-o situație dificilă.

A. Totuși, fiindcă e necesar să existe o anumită cauză pentru care o cugetare anumită urmează să fie adevărată sau să fie falsă, te întreb, unde o căutăm?

B. În natura lucrurilor, socotesc.

A. Dacă totuși ea s-ar naște din natura ta?

B. Cu siguranță că ea nu se naște din natura mea singură; căci este necesar ca, atît natura mea, cît și aceea a lucrurilor pe care le cuget să fie astfel încît, atunci cînd procedez pe o cale legitimă, propoziția de care este vorba să fie găsită, fie drept adevărată, fie drept falsă[6].

A. Răspunsul tău este frumos. Totuși rămîn dificultăți.

B. Care anume, te rog?

A. Unii bărbați învățați socotesc că adevărul se naște din decizia arbitrară a omului și din nume sau din caractere[7].

B. Părerea aceasta e cu totul paradoxală.

A. Ei[8] însă o dovedesc astfel. Nu este oare definiția principiul demonstrației?

B. Așa este, căci din simple definiții, legate între ele, se pot demonstra orice propoziții.

A. Adevărul acestor *propoziții* depinde deci de definiții.

B. Recunosc.

A. Dar definițiile depind de decizia noastră arbitrară.

B. Cum asta?

A. Nu vezi oare că depinde de hotărîrea matematicienilor să întrebuințeze cuvîntul *elipsă,* ca să desemneze o anumită figură? Și nu a depins oare de hotărîrea latinilor să dea cuvîntului *circulus* sensul pe care îl exprimă definiția acestuia?

B. Ei și ce urmează de aici? Cugetările se pot face și fără cuvinte.

A. Da, dar nu și fără alte semne[9]. Încearcă, te rog, dacă poți face vreun calcul aritmetic fără semne numerabile[10].

B. Mă tulburi tare, căci nu credeam că semnele sau caracterele sînt atît de necesare raționamentului.

A. Adevărurile aritmeticii presupun deci anumite semne, sau caractere.

B. Trebuie să admitem aceasta.

A. Atunci nu depind ele de bunul plac al omului?

B. Mi se pare că vrei să mă prinzi cu artificii verbale!

A. Reflecțiile acestea nu sînt ale mele, ci ale unui scriitor foarte ingenios[11].

B. Poate oare cineva să se abată într-atîta de la judecata sănătoasă, încît să ajungă să creadă că adevărul este arbitrar și depinde de nume, cînd este evident totuși că geometria grecilor, latinilor și a germanilor este una și aceeași?

A. E just ce spui. Totuși trebuie să facem față obiecției.

B. Singurul lucru care mă pune pe gînduri este faptul că, precum văd, niciodată un adevăr nu e cunoscut, descoperit, sau dovedit de mine decît prin mijlocirea cuvintelor sau a semnelor evocate în minte.

A. Vezi bine! Ba, dacă ar lipsi semnele, nu am cugeta niciodată în chip distinct, nici nu am raționa.

B. Totuși, examinînd figurile geometriei, scoatem adesea din meditația atentă a lor adevăruri la iveală.

A. Așa este; dar să nu uităm că chiar aceste figuri trebuie luate drept caractere, căci cercul trasat pe hîrtie nu este un cerc adevărat, și nici nu este nevoie să fie, ci ajunge că este luat de noi drept cerc[12].

B. El are totuși o asemănare oarecare cu cercul, și aceasta nu este, desigur, arbitrară.

A. Recunosc. Și de aceea cele mai utile caractere sînt figurile. Dar ce asemănare[13] socotești că este între numărul zece și semnul 10?

B. Există o anumită relație sau ordine între semne, care se află și între lucruri, mai ales dacă caracterele sînt bine alese.

A. Fie, dar ce asemănare cu lucrurile au primele elemente, ele însele, — de pildă *0*, cu nimicul, sau litera *a*, cu o linie?[14] Vei fi, așadar, silit să admiți că cel puțin în aceste elemente nu este nevoie de nici o asemănare. De exemplu, în cuvintele *lux* sau *ferens*, — deși compusul *Lucifer* are cu *lux* și *ferens* o legătură corespunzătoare celei pe care o are lucrul desemnat prin *Lucifer*, cu lucrurile desemnate prin cuvintele *lux* și *ferens*.

B. Dar grecescul φώσφορος are și el aceeași relație cu φῶς și φέρω[15].

A. Da, dar grecii ar fi putut să se folosească nu de acesta, ci de alt cuvînt.

B. Așa este; observ totuși că, dacă se pot folosi în raționament caractere, ele au o anumită situație, o ordine care corespunde lucrurilor — dacă nu în ce privește cuvintele singulare (deși aceasta ar fi cu atît mai bine), cel puțin în reunirea și flexionarea lor — și această ordine, desigur diversificată, este, în toate limbile, într-un anumit fel, aceeași[16]. Aceasta îmi dă speranța de a ieși din dificultate. Căci deși caracterele pot fi arbitrare, totuși folosirea și legătura lor are ceva ce nu este arbitrar, anume o anumită potrivire între caractere și lucruri, relațiile între ele ale caracterelor

diferite care exprimă aceleași lucruri. Și această potrivire sau relație este fundamentul adevărului. Căci ea face ca, fie că ne folosim de aceste sau de alte caractere, totdeauna rezultatul este același, sau unul echivalent, adică răspunzînd raportului lor, — deși este, poate, totdeauna necesar să ne servim de caractere cînd raționăm.

A. Bravo: ai ieșit excelent din dificultate. Și lucrul acesta îl confirmă calculul analitic sau aritmetic[17]. Căci, în ce privește numerele, rezultatul e același, fie că te servești de sistemul zecimal, fie, cum au făcut unii, de cel duodecimal, — și aplici apoi la grăunțe sau la altă materie numerabilă ceea ce ai explicat, în chip deosebit, prin calcul; căci totdeauna rezultatul este același. Tot astfel, în analiză, deși fiind exprimate în caractere diferite, felurile de a fi ale lucrurilor apar mai lesne diferite, totuși baza adevărului se află totdeauna în însăși conexiunea și dispoziția caracterelor; astfel dacă desemnezi pătratul lui a prin a^2, luînd drept a pe $b+c$, vei avea pătratul $\begin{matrix}+b^2\\+c^2\end{matrix} + 2\,bc$; sau luînd drept a pe $d - e$, vei avea pătratul $\begin{matrix}+d^2\\+e^2\end{matrix} - 2\,de$[18]. Modul dintîi exprimă relația unui întreg a, la părțile sale, $b \cdot c$. Modul din urmă, relația părții a, la întregul d, și prisosul acestuia, e, asupra părții a. Substituind, se vede însă că rezultatul este același[19]. Căci să substituim în formula $d^2 + e^2 - 2\,de$, în locul lui d, valoarea lui, $a + e$, atunci vom avea $a^2 + e^2 + 2\,ae$; și pentru $- 2\,de$, vom avea $- 2\,ae - 2e^2$. Așadar, făcînd suma:

$$\begin{array}{l} + d^2 \text{ egal } a^2 + e^2 + 2\,ae \\ + e^2 \text{ egal } + e^2 \\ \underline{- 2\,de \text{ egal } - 2\,e^2 - 2\,ae} \end{array}$$

avem totalul a^2.

Vezi dar, că oricît ar fi luate de arbitrar caracterele, dacă se păstrează totuși în întrebuințarea lor o ordine și o regulă determinată, rezultatele sînt totdeauna con-

cordante. Aşadar, deşi adevărurile presupun caractere, ba uneori privesc chiar caracterele înseşi (ca teorema tratînd despre proba cu 9)[20], totuşi ele nu consistă în ceea ce este arbitrar în aceste caractere, ci în ceea ce este permanent în ele, anume în relaţia lor la lucruri; şi este totdeauna adevărat, fără vreun amestec arbitrar al nostru, că o dată puse anumite caractere, va rezulta un anumit raţionament, iar dacă sint puse altele, relaţia lor faţă de cele dintîi fiind totuşi cunoscută, raţionamentul, e drept, este altul, păstrînd însă cu cel dintîi o relaţie, care rezultă din relaţia caracterelor şi care apare cînd le substituim sau le comparăm între ele.

NOTE

[1] În aparență, Leibniz face apel la bunul-simț. Dacă luăm un șiret și îi înnodăm capetele unul de altul, iar apoi îl așezăm pe o foaie de hîrtie așternută pe o masă, lăsînd ca șiretul să ne înfățișeze de la sine tot felul de figuri, este evident că perimetrul pe care șiretul îl prezintă va avea mereu aceeași lungime. Dar nu cumva aria cuprinsă în acest perimetru variază după figura pe care a dobîndit-o conturul? Răspunsul care urmează nu-i totuși atît de spontan precum pare; în ciuda exemplului cu cele două insule, el se bizuie pe anumite cunoștințe, este drept elementare, ce ne sînt comunicate, după cum se vede, de către geometri. De altfel, Leibniz nu ne va ascunde că fizionomia generală a calculului logic are ca model matematica și că nu face apel la reflecția spontană.

[2] De la început Leibniz se avîntă deci în *apriorism*. Dar aceasta nu înseamnă numai că avem idei care nu așteaptă să fie descoperite pe bază de experiență, ci că anumite adevăruri sînt anterioare cunoștințelor ce le avem despre ele. Așa, de pildă, proprietățile numerelor nu se descoperă potrivit liberei noastre aprecieri; ele sînt constrîngătoare pentru minte și nu ne îngăduie să hotărîm după cum vom crede de cuviință. — Spre exemplu, a se vedea mai departe nota 20.

[3] După cum vom vedea, acest răspuns e provizor. Leibniz abordează de aici încolo faimoasa dispută din jurul principiului tradițional că adevărul nu-i altceva decît *adaequatio intellectus et rei*, principiul putînd fi luat totuși în mai multe sensuri incompatibile între ele.

[4] În fond, nu-i vorba aici de o conciliere, ci de o cale de mijloc care nu satisface nici una dintre partidele în litigiu.

[5] Pentru Leibniz deja posibilul e noncontradictorul. Drept care adevărul în cuget ar fi ceea ce nu-i contradictoriu, fără a mai fi nevoie de o referire la lucruri; iar falsul ar fi o judecată contrară celei adevărate.

[6] În cugetul lui Leibniz găsim deci în definitiv ecoul distincției clasice a unei *veritas in essendo* față în față cu o *veritas in cognoscendo*, chiar cu nuanțările cultivate de scolastici, așa cum se vede dintr-un pasaj dintre cele mai instructive la Eustache de Saint-Paul, *Summa philos.*, (1609), vol. I, p. 170: „Adevărul, tot atît precît și falsul, se regăsește în trei ordine de raporturi: în lucruri ca în al său fundament, în intelect ca în al său subiect, și în enunț, adică în propoziția vorbită, ca în semnul său". Iar ceva mai jos Eustache de Saint-Paul adaugă: „Se vede de aici că adevărul și falsul aparțin *in modo proprio* mai curînd intelectului decît lucrurilor sau vorbirii. Iată de ce adevărul se definește în felul *cel mai nimerit*: conformitatea intelectului cunoscător cu lucrul cunoscut" (*apud* Gilson, *Index scolastico-cartésien*, v° *Verité*).

[7] Este vorba de caractere grafice. Semnele pot fi deci verbale sau scrise; Leibniz le afecționează în special pe aceste din urmă: de unde și *Characteristica* asimilabilă algebrei.

[8] Adică bărbații învățați la care s-a referit aluzia de mai sus. În primul rînd, Leibniz îl consideră aici pe Kircher, dar și pe John Wilkins, autor al unei opere intitulate *The Essay towards a Real Character and a Philosophical Language with an alphabetical Dictionary* sau pe Georgius Dalgarno din a cărui lucrare *Ars Signorum*, London, 1661, se găsește un exemplar care a aparținut lui Leibniz la Biblioteca din Hanovra.

[9] Convingerea aceasta că o gîndire oricît de abstractă nu-și poate face drum fără ajutorul unor elemente care s-o semnifice (imagini sensibile, cuvinte, simboluri și semne grafice) este constantă la Leibniz (cf. *Scrisoarea către Galloys* din 1677, în Gerhardt, *Mathem. Schriften*, I, 181 sau *Răspunsuri la reflecțiile D-lui Bayle*, în Gerh., *Philosoph. Sch.*, IV, 559). Pe această bază că nu există gîndire pură este de considerat întreaga teorie a filozofului de la Hanovra asupra *caracteristicii generale*.

[10] Pe marginea manuscrisului, în dreptul acestui rînd — loc, de altfel, ce nu-i în mod special legat de această cugetare — Leibniz a scris: „*Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus*", adică: Dumnezeu calculînd și exercitîndu-și gîndirea, s-a făcut lumea.

[11] Hobbes în *De Corpore*, I, 3, §§ 7—9. susţine că toate definiţiile sînt nominale. Este cu totul probabil că la el face aluzie aici Leibniz. Cît despre concepţia lui Leibniz el însuşi, ea se bazează tocmai pe distincţia dintre definiţiile reale şi cele nominale; pentru filozoful de la Hanovra, dacă o definiţie enumeră pur şi simplu însuşirile unei idei, în acest caz ea este nominală; dar dacă înţelegem că însuşirile enumerate sînt compatibile între ele, atunci ea este reală. Cu alte cuvinte, o definiţie e reală cînd se vădeşte că lucrul definit e posibil (indiferent dacă vreodată ar exista aievea un lucru care să-i corespundă; cf. Leibniz, *Nouveaux Essais*, cartea III, cap. 4, § 17); astfel că o definiţie reală corespunde necesităţii de a se construi o noţiune necontradictorie, fie *a posteriori* luînd drept obiect un lucru existent în mod actual, fie *a priori* avînd în vedere un adevăr etern cum ar fi un lucru dat de cunoaşterea matematică.

[12] Este cunoscut faptul că geometrii raţionează în genere pe figuri foarte aproximativ desenate.

[13] Leibniz atinge aici problema scrierii, aceasta fiind pur convenţională.

[14] Adică îmi dau o linie şi o numesc *a*. Acest *a* are el oare vreo asemănare cu linia pe care o reprezintă?

[15] În sensul că cuvîntul grecesc φῶς, φωτός corespunde cuvîntului latinesc *lux* (= lumină), iar φέρω latinescului *ferens* (= care poartă), dar corespondenţa nu presupune nici un fel de asemănare.

[16] Pe de o parte, sintaxa limbilor comune implică o oarecare uniformitate. Dar mai există şi funcţii logice, acea de subiect, acea de predicat, acea de verb, care se prezintă în orice complex judicativ, indiferent de limba ce vorbim.

[17] Raţionamentul prin semne ale vorbirii este deci asimilabil operaţiilor aritmetice sau algebrice despre care avem o cunoştinţă precisă: el este calcul şi urmează să-i stabilim reguli stricte, aşa cum reguli stricte guvernează operaţiile matematice; iar calculul poartă asupra unor relaţii care constituie fundamentul adevărului *(haec proportio sive relatio est fundamentum veritatis)*.

[18] Astăzi, în urma folosirii curente a parantezelor, noi scriem: $a^2 = (b + c)^2 = b^2 + c^2 + 2\ bc$ și
$a^2 = (d—e)^2 = d^2 + e^2 — 2\ de$.

[19] Un calcul este o operație care presupune substituiri de termeni: el nu se referă numai la numere și la relații dintre numere, ci la tot felul de termeni și la relații dintre termeni (precum partea față de tot).

[20] *theoremata de objectione novenarii agentia.* Proba cu 9 își găsește temeiul în faptul că un număr întreg este divizibil prin 9 atunci cînd suma cifrelor din care e constituit este divizibilă prin 9: se semnalează aici așadar o proprietate obiectivă a numerelor.

Observații și completări. Analiza la care am supus bucata tradusă din Leibniz mai cere o precizare. Este incontestabil, după cum s-a spus, că filozoful de la Hanovra își propune să construiască un aparat logic care ar avea ca model matematica și care s-ar întinde la toată știința omenească; această metodă astfel aplicată la orice fel de obiecte ar fi mijlocul prin care am obține pretutindeni rezultatele bogate care se evidențiază în știința despre numere și figuri; „căci — adaugă filozoful [Leibniz, *Scrisoare către Galloys* din 1677 (Gerh., VII, 21)] —, adevăratul ei folos ar fi că ar zugrăvi nu vorbirea, cum zice D-l de Brebeuf, ci gîndurile, și că s-ar înscrie în minte mai curînd decît în ochi. Iar dacă am dobîndi-o așa precum am conceput-o, ne-ar fi îngăduit să raționăm în metafizică și în morală cam în același fel ca în Geometrie și în Analiză, caracterele fixînd gîndurile noastre prea vagi și prea fugitive în aceste materii în care imaginația nu ne vine întru nimic în ajutor și ar găsi un mijloc tocmai în semne".

Regulele care rămîn să fie stabilite în logică mînuiesc deci, în concepția lui Leibniz, caractere (semne) pentru a face din raționament în genere o manieră de calcul, ca în algebră. Cei mai mulți dintre comentatorii moderni ai lui Leibniz (printre care și Bertrand Russell) vor recunoaște aici că filozoful de la Hanovra întrevede o apropiere, astăzi foarte curent admisă,

care face ca logica simbolică să se denumească și logică matematică.

Un lucru însă nu e adevărat din toate cîte s-au spus și anume că Leibniz a introdus simbolismul în logică; deja la Aristotel descoperim nu numai simbolismul logic reprezentat prin semnele convenționale, *A*, *B*, *C* (de pildă, în scheme ca: *B* îi aparține lui *A*), dar, în *Analitica Primă*, o mare profuziune de scheme logice, regulele mergînd atît de departe încît se studiază silogisme cu două premise posibile sau cu o propoziție posibilă și una necesară etc., etc. Ceea ce-i adevărat totuși e că Stagiritul nu se lasă inspirat de modelul matematic abordînd acest studiu, și că tot Leibniz este acel care, cel dintîi, va interpreta chiar silogismul aristotelic zicînd că ar fi un soi de matematică universală (cf. Leibniz, *Nouveaux Essais*, IV, 17, § 4). — Despre refuzul lui Condillac de a asimila analiza logică cu matematica, a se vedea Dan Bădărău, *Studiul Introductiv* la *Tratatul despre senzații*, Buc., Edit. Știință, 1962, p. LIX și urm.

II

MEDITAȚII CU PRIVIRE LA CUNOAȘTERE, ADEVĂR ȘI IDEI

NOTIȚĂ INTRODUCTIVĂ

Coordonatele principale. Mica scriere latină a lui Leibniz intitulată *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* face parte din seria de lucrări îndreptate total sau parțial de filozoful german împotriva lui Descartes și a cartezienilor. Scrierea de față intervine în mijlocul dezbaterilor pe baza cărora cartezianismul socotește că a găsit un criteriu pentru adevăr și o posibilitate de a deosebi ideile adevărate de cele false. Leibniz se arată nemulțumit în *Meditationes* de rezultatele obținute și enunțate de cartezieni. Studiul a fost publicat pentru prima oară în „*Acta Eruditorum Lipsiensium*", numărul din noiembrie 1684.

MEDITAȚII CU PRIVIRE LA CUNOAȘTERE, ADEVĂR ȘI IDEI

Deoarece se duc astăzi controverse vii între bărbați eminenți cu privire la ideile adevărate și false — problemă de mare însemnătate pentru cunoașterea adevărului, la care nici Descartes însuși n-a dat un răspuns deplin satisfăcător[1] —, doresc să lămuresc pe scurt ce cred că trebuie să admitem privitor la caracterele distinctive și la criteriile ideilor și cunoștințelor.

Așadar: cunoștința e sau *obscură*, sau *clară;* cea clară, la rîndul ei, e sau *confuză*, sau *distinctă;* cea distinctă, sau *inadecvată*, sau *adecvată*, și iarăși, sau *simbolică*, sau *intuitivă;* iar dacă este în același timp adecvată și intuitivă, cunoștința e desăvîrșită.

Obscură este noțiunea care nu-i suficientă ca să recunoaștem obiectul pe care îl reprezintă[2]; de pildă, cînd îmi amintesc întrucîtva de o floare sau de un animal pe care l-am văzut altădată, nu însă îndeajuns ca să le recunosc dacă mi-ar sta din nou în față și ca să le pot distinge de altele asemănătoare; ori dacă iau în considerare vreun termen puțin explicat în școli, ca „entelehia" lui Aristotel, sau „cauza", întrucît e comună materiei, formei, acțiunii eficiente și scopului, ori alți termeni de felul acesta, pentru care nu avem nici o definiție sigură, — de unde rezultă că însăși propoziția în care intră o astfel de noțiune devine obscură.

Cunoștința este *clară* așadar cînd îmi dă putința să recunosc lucrul pe care-l reprezintă, și ea este la rîndul ei confuză sau distinctă. *Confuză*, anume cînd nu pot enumera separat notele suficiente pentru a deosebi acel lucru de altele, deși, în realitate, el posedă astfel de note și determinări, noțiunea lui putîndu-se rezolva într-însele: astfel culorile, mirosurile, gusturile și alte obiecte particulare ale simțurilor sînt destul de clar cunoscute și deosebite unele de altele, dar numai prin simpla mărturie a simțurilor, nu însă prin note pe care

să le putem enunța; de aceea, nu putem explica unui orb ce este roșul, nici nu putem lămuri altcuiva astfel de lucruri decît punîndu-l în prezența lor și făcîndu-l să le vadă, să le miroasă sau să le guste, ori, cel puțin, aducîndu-i aminte de o percepție trecută asemănătoare; este totuși sigur că noțiunile acestor lucruri sînt compuse și pot fi analizate, căci își au cauzele lor. Tot astfel vedem pictori și alți artiști care, deși recunosc perfect ce este bine executat și ce e greșit, nu pot justifica rațional judecata lor și răspund adesea celor care îi întreabă, că simt în lucrurile care le displac lipsa unui *nu știu ce.*

Dimpotrivă, o *noțiune distinctă* este de pildă aceea pe care o au despre aur experții în metale, anume pe baza caracteristicilor și probelor suficiente pentru deosebirea lui de toate celelalte corpuri asemănătoare[3]. Astfel de cunoștințe avem, obișnuit, în ce privește noțiunile comune mai multor simțuri, ca cele de număr, de mărime, de figură; de asemenea, privitor la multe afecțiuni ale sufletului, ca speranța, teama; într-un cuvînt, cu privire la toate noțiunile pentru care avem *definiții nominale*[4], acestea nefiind altceva decît enumerarea notelor suficiente. Totuși, chiar noțiunea care nu se poate defini poate fi cunoscută distinct atunci cînd ea este *primitivă*[5] sau își este sie însăși notă, adică atunci cînd nu se poate rezolva în alte noțiuni și nu poate fi cunoscută decît prin sine, fiind lipsită de rechizite.

În noțiunile compuse însă, la rîndul lor notele componente, luate una cîte una, deși clare, sînt adesea cunoscute în mod confuz[6], ca de pildă greutatea, culoarea, apa tare și celelalte note care intră în definiția aurului. Rezultă de aici că o astfel de cunoștință a aurului, deși este distinctă, e totuși *inadecvată.*

Cînd însă tot ce intră într-o noțiune distinctă este la rîndul său cunoscut în mod distinct, adică atunci cînd analiza e dusă pînă la capăt, cunoștința este *adecvată*[7]. Nu știu însă dacă oamenii ar putea da vreun exemplu desăvîrșit de o asemenea cunoștință; totuși,

cunoașterea numerelor se apropie mult de ea. De cele mai multe ori însă, mai ales într-o analiză mai întinsă, nu intuim deodată întreaga natură a lucrului, ci ne folosim, pentru a scurta, în locul lucrurilor, de semne, a căror explicație obișnuim să o omitem în cugetarea prezentă, știind — sau crezînd numai — că o avem în puterea noastră: astfel, atunci cînd cuget la kiliogon[8], adică la poligonul cu o mie de laturi egale, nu mă gîndesc întotdeauna la natura laturii, a egalității și a miei (adică a cubului lui zece), ci folosesc cuvintele acestea (al căror sens, cel puțin în mod obscur și imperfect, îl am în minte), în locul ideilor pe care le posed despre acele lucruri, căci îmi amintesc că înțelesul acestor cuvinte îl cunosc, deși nu socotesc necesară explicarea lor acum. O astfel de cunoștință obișnuiesc să o numesc *oarbă* sau chiar *simbolică*. De ea ne folosim în algebră și în aritmetică, ba aproape pretutindeni[9]. Cînd, în adevăr, noțiunea e foarte complexă, nu pot cugeta deodată toate noțiunile care intră într-însa; cînd însă aceasta este posibil, numesc cunoștința *intuitivă*. Noțiunea primitivă distinctă nu poate fi cunoscută altfel decît intuitiv, așa cum cunoașterea celor mai multe noțiuni compuse este numai simbolică[10].

Rezultă de aici că nici chiar ideile acelor lucruri, pe care le cunoaștem distinct, noi nu le percepem decît în măsura în care cugetarea de care ne folosim este intuitivă. Și ni se poate întîmpla foarte bine să greșim crezînd că avem în minte *ideile* lucrurilor, fiindcă presupunem greșit că anumiți termeni pe care îi folosim au fost explicați deja de noi. Nu este iarăși adevărată, sau e cel puțin ambiguă, afirmația unora că nu putem spune ceva despre un lucru, înțelegînd ceea ce spunem, fără a avea ideea acelui lucru. În adevăr, deși luate unul cîte unul, înțelegem întrucîtva cuvintele pe care le spunem, sau ne amintim că le-am înțeles mai înainte, totuși, fiindcă ne mulțumim cu această cunoștință oarbă și nu ducem destul de departe rezoluția noțiunilor componente, se poate întîmpla să ne scape o contradicție pe care noțiunea compusă o conținea.

La considerarea mai de aproape a acestor lucruri m-a dus altă dată argumentul[11], renumit de mult printre scolastici și reînnoit de către Descartes, pentru existența lui Dumnezeu, argument care are următorul conținut: tot ceea ce urmează din ideea sau definiția unui lucru poate fi afirmat ca predicat despre acel lucru. Din ideea de Dumnezeu (adică a ființei celei mai perfecte, ființă decît care o alta mai mare nu poate fi cugetată) decurge existența. (Căci ființa cea mai perfectă cuprinde toate perfecțiunile, în numărul cărora se află și existența.) Așadar, existența poate fi afirmată ca un predicat al lui Dumnezeu[12]. În realitate însă, trebuie să se știe că de aici rezultă numai că, dacă Dumnezeu este posibil, urmează că el există. Căci nu putem folosi în argumentarea noastră, cu deplină certitudine, definiții, înainte de a ști că ele sînt reale, sau că nu cuprind nici o contradicție, — deoarece din noțiuni care cuprind contradicții se pot trage în același timp concluzii opuse, ceea ce este absurd. Pentru lămurirea acestor lucruri eu folosesc de obicei exemplul „mișcării celei mai repezi", idee care implică o absurditate[13]; căci să presupunem că o roată se învîrtește cu „iuțeala cea mai mare". Cine nu vede că prelungind una din spițele roții, la extremitatea ei mișcarea va fi mai repede decît aceea a unui cui de pe circumferința roții: împotriva ipotezei, așadar, mișcarea acesteia nu este „cea mai repede".

Și totuși s-ar părea, la prima vedere, că noi avem ideea mișcării „celei mai iuți", căci fără îndoială înțelegem ce spunem; cu privire la lucrurile imposibile, totuși, noi nu avem absolut nici o idee[14]. În același mod, nu e de ajuns, așadar, să cugetăm la ființa cea mai perfectă, ca să putem afirma că avem ideea ei; iar în demonstrația pe care am prezentat-o puțin mai înainte, spre a putea conclude în mod valabil, trebuie arătată sau presupusă posibilitatea ființei celei mai perfecte. E drept că nimic nu este mai adevărat decît că avem ideea lui Dumnezeu și că ființa cea mai perfectă este nu numai posibilă, dar chiar necesară. To-

tuși, argumentul nu este concludent și a fost deja respins de Thoma Acvinatul[15].

Posedăm în felul acesta și un criteriu pentru a deosebi *definițiile nominale,* care conțin numai notele trebuitoare pentru distingerea lucrului, de definițiile *reale,* din care rezultă că lucrul este posibil, — răspunzînd astfel deplin lui Hobbes, care socotea că adevărurile sînt arbitrare, deoarece atîrnă de definiții nominale[16] —, fără a ține seama de faptul că realitatea unei definiții nu este în puterea noastră și că nu orice noțiuni pot fi legate împreună[17]. Iar definițiile nominale nu sînt suficiente pentru a ne da o cunoștință perfectă decît cînd este sigur, pe altă cale, că obiectul definit este posibil.

Rezultă în sfîrșit, de aici, care *idee* este *adevărată* și care *falsă:* e adevărată, cînd noțiunea este posibilă, falsă, cînd ea cuprinde o contradicție. *Posibilitatea* lucrului însă o cunoaștem sau a priori sau a posteriori[18]. Și anume, a priori, rezolvînd noțiunea în rechizitele sale, adică în alte noțiuni a căror posibilitate o cunoaștem și despre care știm că nu au nimic incompatibil. Aceasta are loc, între altele, atunci cînd înțelegem modul în care poate fi produs lucrul, ceea ce face ca *definițiile cauzale*[19] să fie mai utile decît toate celelalte; a posteriori însă, cînd constatăm din experiență că lucrurile există efectiv, căci ceea ce există în mod actual este în orice caz posibil. Fără îndoială, ori de cîte ori avem o cunoștință adecvată, avem și cunoștința a priori a posibilității, căci dacă ducînd analiza pînă la capăt nu întîmpinăm nici o contradicție, noțiunea este evident posibilă. Că o analiză desăvîrșită a noțiunilor ar putea fi instituită vreodată la oameni, că ar putea adică omul să-și reducă deplin cugetările pînă la *primele posibilități,* la noțiunile irezolubile sau (ceea ce înseamnă același lucru) pînă la atributele absolute ale lui Dumnezeu, la cauzele prime și la ultimul temei al lucrurilor, aceasta nu voi încerca să o decid acum. De cele mai multe ori ne mulțumim să constatăm realita-

tea unor anumite noțiuni, din experiență, alcătuind apoi din ele altele, după exemplul naturii[20].

Socotesc că se poate înțelege de aici că recursul la idei nu e totdeauna fără pericol și că mulți abuzează de numele acesta înșelător, ca să dea greutate fanteziilor lor. Căci, așa cum am arătat puțin mai înainte, prin exemplul „iuțelii celei mai mari", nu posedăm numaidecît ideea unui lucru la care sîntem conștienți că ne gîndim. Nu mai puțin *abuz se face* în timpul nostru, mi se pare, cu principiul acela așa de des invocat că: *tot ce percepem în mod clar și distinct despre un lucru oarecare, e adevărat sau enunțabil despre acel lucru;* căci adesea lucrurile obscure și confuze par celor care judecă fără să reflecteze îndeajuns clare și distincte. Așadar, axioma aceasta este inutilă dacă nu i se adaugă *criteriile* clarității și distincției pe care le-am enunțat și dacă nu este stabilit adevărul ideilor[21].

Pe deasupra, criterii ale adevărului judecăților care nu trebuie disprețuite sînt regulile *logicii comune*, de care se folosesc geometrii: de pildă, regula că nimic nu trebuie admis ca sigur dacă nu a fost dovedit prin experiență exactă sau prin demonstrație sigură, — sigură fiind demonstrația care urmează forma prescrisă de logică. Nu că ar fi nevoie totdeauna de silogisme, ordonate după maniera folosită în școli (ca cele pe care le-au folosit Christianus Herlinus și Conradus Dasipodius în demonstrarea primelor șase cărți ale lui Euclid); singurul lucru care se cere este ca *demonstrația* să concludă *în virtutea formei*, chiar un calcul oarecare putînd servi ca exemplu legitim pentru o astfel de *argumentare* concepută *în forma* trebuitoare; așadar, nu trebuie să omitem vreo premisă necesară, iar toate premisele trebuie mai înainte fie demonstrate, fie cel puțin asumate ca ipoteze, în care caz concluzia este și ea ipotetică. Cei ce observă aceste reguli vor fi lesne feriți de idei înșelătoare. În vestita disertație asupra spiritului geometric (din care un fragment se găsește în excelenta carte a celebrului Antoine Arnauld despre arta de a cugeta corect) ingeniosul Pascal[22] spune — aproape în-

tocmai ca noi — că geometrii trebuie să definească toți termenii care prezintă o obscuritate *cît de mică* și să dovedească toate adevărurile asupra cărora există o *cît de mică* îndoială. Aș fi voit însă să definească limitele de la care o noțiune sau un enunț oarecare nu mai este *cît de puțin* obscur sau îndoielnic. Totuși, ceea ce e necesar pentru aceasta se poate deduce din considerarea atentă a lucrurilor pe care le-am spus aici, căci acum dorim să fim scurți.

În ceea ce privește controversa dacă vedem totul în Dumnezeu (părere veche și, dacă este luată într-un sens rezonabil, nu cu totul de respins) sau avem idei proprii[23], trebuie să se știe că chiar dacă am vedea totul în Dumnezeu, este totuși necesar să avem și idei proprii, ceea ce nu înseamnă nu știu ce copii mărunte ale lucrurilor, ci afecțiuni și modificări ale minții noastre, corespunzînd la ceea ce am percepe în Dumnezeu: căci, în orice caz, întrucît în mintea noastră se succed mereu alte gînduri, în ea se produce schimbare; ideile lucrurilor care nu sînt cugetate de noi în mod actual se află însă, în mintea noastră, ca figura lui Hercules în marmura brută. Dar în Dumnezeu nu este necesar numai să se afle în chip actual ideea extensiunii absolute și infinite, ci și ideea fiecărei figuri — care nu este nimic altceva decît o modificare a extensiunii absolute. De altfel, cînd percepem culori sau mirosuri nu percepem altceva decît figuri[24] și mișcări, dar în număr atît de mare și în dimensiuni atît de mici încît mintea noastră nu ajunge să le considere distinct pe fiecare, în această stare prezentă a sa, și de aceea, ea nu e conștientă de faptul că percepția sa este alcătuită numai din percepțiile acestor figuri și mișcări infime; așa cum, atunci cînd din amestecul particulelor de galben și de albastru percepem culoarea verde, nu simțim decît galbenul și albastrul amestecate mărunt — deși nu ne dăm seama de ele[25], ci ne figurăm mai degrabă o oarecare entitate nouă.

NOTE

[1] Expunerea care urmează în șirul de alineate următoare se referă totuși la celebra distincție metodologică a lui Descartes din *Principes*, I, 45—46, potrivit căreia criteriul adevărului ar fi în cunoașterea *clară* și *distinctă*, în timp ce falsul presupune o cunoaștere *obscură*, adică imprecisă, și *confuză*, această ultimă trăsătură caracterizînd faptul că ea nu se manifestă ca deosebită de oricare alta. Leibniz prezintă această teorie, aducîndu-i unele modificări, drept o descoperire a sa proprie. Aceeași tactică filozoful de la Hanovra o va întrebuința și în alt loc, anume în *Disertația metafizică*, sub capitolul XXIV (a se vedea mai departe la locul respectiv unde apare și nota noastră 106). Mai remarcăm că criteriul *adecuației*, a cărui invenție Leibniz și-o atribuie de asemenea, este prezentat cu multă profunzime și de Spinoza în *Etica* sa.

[2] Se vede din acest text (ca și de altfel din pasajele evocate din subcapitolul XXIV al *Disertației metafizice* sau din anumite expuneri în *Nouveaux Essais*, II, 29, 2) că Leibniz inversează relațiile stabilite de Descartes; ceea ce acest din urmă cugetător numește *clar*, filozoful de la Hanovra îl denumește *distinct* și reciproc; cu alte cuvinte, o idee clară este, pentru Descartes clară în sine și prin sine, pe cînd noțiunea distinctă e ceva deosebit, socotit drept altceva. Probabil că astfel de răsturnări se datoresc cel puțin în parte și unor nuanțe a limbii franceze care lui Leibniz i-au putut scăpa.

[3] În acest punct terminologia lui Leibniz revine la acea a lui Descartes.

[4] Raportarea la *definițiile nominale* e aici destul de neașteptată. Aristotel înțelegea prin definiție un procedeu care are în vedere fie un cuvînt, fie un lucru (cf. *Anal. Sec.*, II, 10, 94 a și II, 7, 92 b); distincția între definițiile reale și cele nominale despre care pomenește aici Leibniz are deci un fond pe care îl întîlnim încă din antichitatea greacă; nu se vede însă prea bine de ce Leibniz găsește preferabil aici să lege

distincțiunea unei noțiuni mai curînd de o definiție nominală decît de o definiție în genere; de bună-seamă, o definiție e cu atît mai clară cu cît avem latitudinea să fixăm într-un mod mai liber însușirile pe care i le atribuim lucrului definit. Dar de unde rezultă „distincția" noțiunii care îi stă la bază?

[5] În sens de *elementară*, de noțiune *primă*, cum ar fi aceea a unei culori.

[6] *Clarul* se opune *obscurului*, iar nu *confuzului*.

[7] O idee este adecvată atunci cînd reprezintă în chip desăvîrșit obiectul ei, adică atunci cînd convine tuturor proprietăților intrinseci ale unei idei adevărate. Spinoza, *Etica*, II, def. 4.

[8] Exemplul acesta al kiliogonului, care aparține *Meditațiilor* lui Descartes, mai este folosit de către Leibniz și în *Disertația metafizică*, subcapitolul XXV.

[9] Adică, în primul rînd, în domeniul matematicilor, și încă mai departe, acolo unde funcționează deducția. Ceea ce nu implică în nici o măsură că *intuiția* este absentă din operațiile spiritului care se referă la cunoștințe fără conținut sensorial. În acest punct Leibniz nu trage decît avantagii ținîndu-se foarte aproape de Descartes; despre concepția lui Descartes în această privință cf. O. Hamelin, *Le Système de Descartes*, Paris, Alcan, 1911, p. 352.

[10] Referitor la intuiție există de asemenea o folosință care trece de la Descartes la Leibniz: „Din toate acestea rezultă... că nu există alte drumuri deschise oamenilor înspre o cunoaștere certă a adevărului decît intuiția evidentă și deducția necesară; se mai vede și în ce consistă naturile simple de care e vorba în propoziția a 8-a. Și reiese lămurit de aici că intuiția se întinde, pe de o parte, la ele toate, iar, pe de alta, la cunoașterea legăturilor necesare pe care le au între ele și, în cele din urmă, la toate lucrurile celelalte despre care intelectul constată cu precizie că se regăsesc fie în el însuși, fie în imaginație". Descartes, *Regulae*, XII.

[11] Leibniz a afectat pînă acum că toate tezele pe care le-a strîns în mănunchi sînt ale sale proprii. Acum el ne va dez-

vălui că ele toate aparțin înaintașilor, dar că sînt insuficiente și că sînt incapabile să formeze baza unei concepții care să ne folosească la dovada existenței unei ființe perfecte. Acum avem un paralelism evident a expunerii lui Leibniz cu unele analize din *Disertația metafizică*, cu aceeași ruptură în cuprinsul studiului între preambule și argumentul propriu-zis al sf-tului Anselm reluat de către Descartes.

[12] Orice lucru, susține Leibniz, cuprinde în conceptul său toate însușirile ce i le cunoaștem sau toate însușirile ce le prezintă sau care decurg din definiția sa; ființa perfectă cuprinde în conceptul său toate perfecțiunile. iar în numărul acestora intră și existența (o ființă *neexistentă* fiind imperfectă). Nu-i exclus, completează Leibniz, ca o ființă avînd *toate* perfecțiile să fie imposibilă, perfecțiile dovedindu-se prin natura lor a fi contradictorii; de aici decurge că, înainte de toate, Dumnezeu e posibil sau nu-i posibil.

[13] Viteza unui corp în mișcare (uniformă) fiind egală cu spațiul parcurs în unitatea de timp, este ușor de înțeles că ea este mai mare pentru un punct așezat pe o circumferință mai îndepărtată de centru în cazul unui sistem de circumferințe concentrice învîrtindu-se în solidar. Teoretic numărul circumferințelor sistemului poate crește la infinit în exteriorul cîmpului; prin urmare și vitezele cresc la infinit.

[14] Cunoscătorul nu știe deci înainte de orice deslușire că o idee este sau nu imposibilă.

[15] Ființa cea mai perfectă nu-i numai posibilă, ci necesară; atît doară, adaugă Leibniz, că argumentul sf-tului Anselm nu-i operant; a fost deja respins de Thoma din Aquino.

[16] A se vedea mai sus nota 4.

[17] Cf. Hobbes, *De Corpore*, P. I, Cap. 3, §§ 7—8.

[18] *A priori*, dar nu în mod primitiv. Cf. nota 5.

[19] Aici Leibniz pune deci în linie și *definițiile cauzale* sau *genetice* despre care pînă acum n-a fost vorba și care constituie un al treilea sort de definiții.

[20] Experiența aduce pe planul cunoașterii reprezentări care sînt susceptibile de a se completa și coordona prin imitarea

faptelor ce se petrec în natură unde conținuturile depind și ele de factori multipli. „Reprezentările care, după cum se spune, provin din mai multe simțuri — ca acea a spațiului, a figurii, mișcării, repausului, — ar fi mai just să înțelegem că își au originea în simțul comun, adică din chiar sufletul nostru; ele sînt Idei ale intelectului pur care se referă totuși la lucrurile exterioare și de care luăm cunoștință cu ajutorul sensibilității..." (Leibniz, *Nouveaux Essais*, cartea II, cap. 5).

[21] Avem aici o retractare fățișă a considerațiilor care au ocazionat nota precedentă.

[22] Leibniz, care n-a auzit cu adevărat de Pascal decît după moartea acestuia și s-a familiarizat cu spiritul pascalian abia în epoca de ședere la Paris, obișnuia să spuie că dacă și-ar fi petrecut tinerețea la Paris, ca Pascal, ar fi contribuit mai devreme la îmbogățirea științei. Leibniz identifică oarecum geniul lui Pascal cu măreția culturii franceze a epocii. Dar, după cum am spus, Leibniz îl admiră pe Pascal exclusiv ca geometru, ca matematician, cel mult în legătură cu unele probleme de logică, și nu-și dă seama că filozoful de la Port-Royal este totuși un reprezentant de frunte al filozofiei carteziene pe care Leibniz o apreciază atît de puțin. Cf. Couturat, *Opuscules et fragments de Leibniz*, p. 181.

[23] Folosire îndeajuns de stîngace de către Leibniz și de neașteptată în corpul acestei notițe a principiului că *noi vedem toate lucrurile în Dumnezeu*, bază controversată a filozofiei lui Malebranche pusă în cauză de către filozoful de la Hanovra în discuțiile sale cu Arnauld.

[24] Cuvîntul *figură* are vechi rezonanțe filozofice. În greaca veche era redat prin σχῆμα—ατος, dar și prin εἶδος—ους, sau prin μορφή-ῆς cînd era vorba de felul în care apare un corp; expresiile πρόσωπον—ου sau ὄρις—εως se foloseau pentru obraz; un portret, o icoană, o reprezentare erau εἰκών — όνος ; la fel se spunea pentru imagine, simbol alegoric în sens figurat. Tot σχῆμα e și figura în geometrie, sau figura retorică. Figura de limbă e τρόπος — ου.

Lucrul devine important atunci cînd scolasticii încep să deosebească *figura* de formă (cf. Lalande, *Vocabulaire*, v° *Figure*),

înțelegînd prin *figură* ceva ce scapă hotărît opoziției clasice aristotelice dintre *act* și *potență*, adică în fond tocmai dintre *formă* și *materie*, ceva care se referă la elementul spațial exterior, la înfățișarea statică, a-dinamică a unui fiind; la grecii vechi, *forma* unei statui coincide cu *figura* ei; dar această coincidență va fi din ce în ce mai puțin o confuzie în sensul că Hercules, săpat în marmura brută, are o oarecare înfățișare pe care o numim *figură* și care ne permite să-l recunoaștem pe zeu așa precum trăsăturile lui Coriscos ne îngăduie să-l reidentificăm pe acesta după *figură* ori de cîte ori pașii noștri se încrucișează cu ai săi pe undeva prin Atena; în ce privește însă *forma* atît la Hercules cît și la Coriscos, ea tinde spre esențialitate, înclinînd să se descătușeze de aparența și de reprezentarea corporală care grupează factori mai mult accidentali.

Aceste considerații se răsfrîng, în cea mai largă măsură, asupra lumii obiectelor matematice; *figurile* geometrice, respectiv *cifrele* reprezentînd valorile numerice ale aritmeticii, sînt intermediare între entitățile matematice și conținuturile din lumea sensibilă cărora li se aplică. Se poate spune, într-o privință, că, împreună cu Leibniz, cartezienii au moștenit aici o situație remarcabilă în care se refractă două atitudini ce ar fi putut fi socotite ireconciliabile și imposibile de atins, una referindu-se la dogma aristotelică a opoziției dintre formă și materie, iar cealaltă la participarea în sens platonic a lumii sensibile la cea eternă a esențelor prin intermediul Ideilor figurative. În zilele noastre, E. Fischbein a compus un studiu copios de pe poziții psihologiste, *Conceptele figurale*, Ed. Acad., 1963, în care susține (p. 93) că „figurile geometrice, în sensul propriu al cuvîntului, sînt entități mintale, forme de gîndire care nu se pot reduce nici la noțiuni și nici la reprezentări". H. Wald obiectează la aceasta [în *Elemente de epistemologie generală*, Edit. Științ., Buc., 1967, pp. 39—41] că Fischbein trece prea repede peste deosebirea calitativă dintre triunghiul-concept și triunghiul-figură. Figurile geometrice, explică Wald, n-au nimic special; ca și orice fel de figuri, ele nu coincid cu esența, ci doar o sensibilizează: ele sînt *reprezentări* figurate și nu *concepte* figurate, adică ceva ce nu există.

[25] Leibniz amintește aici că orice pictor știe să obțină pe paletă un cîmp verde amestecînd galbenul cu albastrul.

Observație generală. Ceea ce izbește în acest scurt travaliu al lui Leibniz e compoziția liberă și neglijentă atît de obișnuită publicațiilor periodice ale epocii. Lucrările sînt lipsite de orice plan, improvizate, neunitare și dezordonate, abia schițate într-o expunere fără stil. Meditațiile de față, constituite de corpuri aproape izolate, cu tăieturi între ele, sînt pline de interes și Leibniz le-a considerat ca atare, de vreme ce, după trecere de mulți ani, el le-a integrat în aceeași dezordine în memoriul său către Arnauld (A se vedea mai sus nota 11).

III

ADEVĂRURILE PRIME

NOTIȚĂ INTRODUCTIVĂ

Preliminarii. Coordonatele principale. În anul 1900, logicianul francez Louis Couturat era pe punctul să termine o carte consacrată logicii lui Leibniz cînd și-a dat seama că mai existau în Biblioteca de la Hanovra o masă de manuscrise redactate de Leibniz și rămase inedite, necunoscute, sau aproape, de istoriografi și care scăpaseră atenției diferiților editori ai operelor filozofului; multe dintre aceste documente prezentau un interes de prim ordin în legătură cu sistemul autorului filozofiei monadelor. E tocmai cazul scurtului expozeu în fața căruia ne aflăm și care a intrat în colecția noastră sub nr. III și cu titlul *Adevărurile prime* pe care Gerhardt l-a lăsat deoparte calificîndu-l de „*Vorstudie*" și căruia Couturat i-a făcut un loc la p. 518 și urm. printre materialele din domeniul logicii ce formează obiectul volumului editat de el și intitulat *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, 1903, volum însumînd 682 de pagini în total. Opusculul tradus de noi aici nu poartă nici o indicație de dată; după unele estimațiuni el ar fi fost compus pe la 1686

Adevăruri prime sînt cele care enunță pe același, despre el însuși, sau neagă opusul, despre opusul însuși, — de exemplu, *A* este *A*, sau *A* nu este *non-A*. Dacă este adevărat că *A* este *B*, este fals că *A* nu este *B*, sau că *A* este *non-B*. Tot astfel, orice lucru este ceea ce el este. Fiecare lucru își este asemenea sieși sau este egal cu sine. Nimic nu este mai mare sau mai mic decît sine însuși, — și altele de felul acesta, care, deși au ele însele gradele lor de prioritate, pot fi totuși cuprinse toate sub numele unic de adevăruri *identice*[1].

Toate celelalte adevăruri însă se reduc la cele prime, cu ajutorul definițiilor, adică prin rezoluția noțiunilor, — în aceasta constînd *dovada a priori*, independentă de experiență. Voi da un exemplu: propoziția aceasta, admisă între axiome deopotrivă de matematicieni și de toți ceilalți, că: totul este mai mare decît partea sa, sau că partea este mai mică decît totul, — se demonstrează foarte ușor prin definiția mai-micului sau mai-marelui, adăugîndu-i o definiție primitivă, adică identică. Căci *mai-mic* este ceea ce este egal cu partea altuia (a *celui mai mare*), definiție foarte lesne de înțeles și conformă practicii neamului omenesc, de vreme ce oamenii compară lucrurile între ele și, scăzînd din cel mai mare egalul celui mai mic, găsesc diferența lor. De aici decurge raționamentul următor: partea este egală cu o parte a totului (adică egală cu sine însăși, în virtutea axiomei identice că orice este egal cu sine); dar ceea ce este egal cu o parte a totului este mai mic decît totul (prin definiția *mai-micului*). Deci partea este mai mică decît totul.

Așadar totdeauna predicatul sau consecventul se află *(in-est)* în subiect, sau în antecedent: și în însăși aceasta consistă natura adevărului în genere, sau conexiunea între termenii propoziției, cum a observat chiar Aristo-

tel[2]. În adevărurile identice totuși conexiunea aceasta, sau cuprinderea predicatului în subiect, este exprimată, în toate celelalte însă, ea este implicită și trebuie arătată prin analiza noțiunilor, — în aceasta constînd demonstrația a priori.

Lucrul acesta este adevărat pentru orice adevăr afirmativ, universal sau singular, necesar sau contingent, și pentru orice denominațiune, atît intrinsecă, cît și extrinsecă. Și aici se ascunde secretul admirabil de care depinde natura contingenței, adică distincția esențială dintre adevărurile necesare și cele contingente[3], și prin care se înlătură dificultatea privitoare la necesitatea fatală a lucrurilor, chiar a celor libere.

Din aceste adevăruri, care din pricina ușurinței lor prea mari nu au fost considerate îndeajuns, urmează multe altele de mare însemnătate. În adevăr, de aici se naște îndată axioma recunoscută că *nimic nu există fără un temei*, sau că *nici un efect nu este lipsit de cauză*[4]. Altminteri ar exista un adevăr care n-ar putea fi dovedit a priori, care adică nu s-ar rezolva în adevăruri identice[5], — ceea ce este împotriva naturii adevărului, care totdeauna, fie în mod explicit, fie în mod implicit, este identic. Urmează în plus că dacă, în ce privește datele[6], totul se găsește într-o parte la fel ca în cealaltă parte, atunci și în ceea ce căutăm, adică în consecvente, totul va fi, de ambele părți, în același fel. Căci nu poate fi găsit nici un temei de deosebire, temeiul acesta trebuind să fie scos, în orice caz, din ceea ce e dat. Un corolar, sau mai degrabă un exemplu, al acestui principiu este chiar postulatul lui Arhimede, la originea echilibrului greutăților: dacă atît brațele balanței, cît și greutățile puse de ambele părți sînt egale, ele sînt în echilibru[7]. Astfel *chiar pentru ceea ce e etern există un temei:* dacă ne-am închipui că lumea există din eternitate și că în ea s-ar găsi numai sfere, ar trebui să arătăm temeiul pentru care ar exista sfere mai degrabă decît cuburi.

Mai urmează încă, de aici, că *în natură nu pot exista două lucruri singulare care să difere numai numeric*[8];

căci trebuie cel puțin să se poată arăta rațiunea pentru care ele sînt diferite, rațiune care urmează să fie căutată într-o diferență aflată în ele însele. Așadar ceea ce D. Thomas a recunoscut cu privire la inteligențele separate[9], despre care el afirmă că nu se deosebesc niciodată numai numeric, trebuie spus și despre celelalte lucruri; și nu se vor găsi niciodată două ouă, sau două frunze, ori semințe în grădină, care să fie cu totul asemenea una cu alta[10]. Prin urmare asemănarea perfectă își are locul numai în noțiunile incomplete[11] și abstracte, potrivit cărora lucrurile nu intră complet în raționamente, ci numai după un anumit mod de considerare, — ca atunci cînd considerăm doar figurile și neglijăm materia figurată, încît două triunghiuri sînt cu drept considerate asemenea, în geometrie, deși două triunghiuri materiale asemenea nu se pot găsi nicăieri. Și deși socotim aurul, sau alte metale, și tot așa sărurile și multe lichide, drept corpuri omogene, lucrul acesta nu se poate admite decît în ce privește sensibilitatea[12], ba în mod exact nu este adevărat nici chiar în acest fel.

Mai urmează apoi că *nu există denominații pur extrinseci* care să nu aibă adică nici un fundament în înșiși lucrul denominat[13]. Căci trebuie ca noțiunea subiectului denominat să cuprindă în sine noțiunea predicatului. Și, prin urmare, de cîte ori se schimbă denominația lucrului, trebuie să aibă loc o schimbare oarecare în lucrul însuși.

Noțiunea completă sau perfectă a unei substanțe singulare cuprinde în ea toate predicatele sale, trecute, prezente și viitoare[14]. Căci, în orice caz, faptul că un predicat viitor urmează să se întîmple este deja acum adevărat și el este deci conținut în noțiunea lucrului. Și prin urmare în noțiunea individuală perfectă a lui Petru sau Iuda, considerați sub raportul posibilității, făcînd abstracție de decretul divin al creației lor, se află și sînt văzute de Dumnezeu toate cele ce li se vor întîmpla, atît cele necesare, cît și cele libere. Și deci este manifest că, din numărul infinit de indivizi posi-

bili, Dumnezeu alege pe aceia pe care îi socotește mai în acord cu scopurile supreme și ascunse ale înțelepciunii sale; și, dacă e să vorbim exact, el nu decide ca Petru să păcătuiască, sau ca Iuda să fie osîndit, ci decide numai ca, dintre toți indivizii posibili, să treacă la existență Petru, cel ce urmează să păcătuiască (în mod cert, este drept, totuși nu în chip necesar, ci liber) și Iuda, cel ce urmează să sufere osînda. Adică el decide ca noțiunea posibilă să devină actuală. Și deși însăși mîntuirea viitoare a lui Petru este cuprinsă în noțiunea posibilă eternă a lui, totuși ea nu are loc fără concursul grației, căci în aceeași noțiune perfectă a acestui Petru posibil, este cuprins, sub raportul posibilității, însuși concursul grației divine ce i se va acorda.

Orice substanță singulară cuprinde în noțiunea sa perfectă Universul întreg și toate cele ce există într-însul, trecute, prezente și viitoare[15]. Căci nu există lucru căruia să nu i se poată atribui plecînd de la alt lucru vreo denominație adevărată, cel puțin prin comparație și relație. Însă nu există nici o denominație pur extrinsecă[16]. Același lucru l-am arătat în multe alte moduri care concordă între ele.

Ba, mai mult, toate substanțele singulare create sînt expresii diferite ale aceluiași Univers și ale aceleiași cauze universale, anume ale lui Dumnezeu; dar expresiile se deosebesc în perfecțiune, ca reprezentările sau perspectivele deosebite ale aceluiași oraș, văzut din puncte diferite[17].

Orice substanță singulară creată exercită o acțiune și o pasiune fizică asupra tuturor celorlalte. Căci cînd se produce o schimbare în una dintre ele, îi urmează o schimbare oarecare în toate celelalte, întrucît li se schimbă denominația. Și aceasta e în acord cu experiența naturii[18], — căci vedem cum într-un vas plin cu lichid (un atare vas fiind și Universul întreg), o mișcare provocată în mijloc se propagă către extremități, deși devine din ce în ce mai insensibilă, pe măsură ce se depărtează de origine.

Vorbind riguros, se poate spune că *nici o substanță creată nu exercită o acțiune metafizică, adică o influență (influxum)*[19], *asupra alteia.* Căci, pentru a nu mai vorbi de faptul că nu se poate explica în ce mod ar trece ceva, dintr-un lucru, în substanța altui lucru, am arătat deja că din noțiunea fiecărui lucru urmează deja toate stările lui viitoare. Iar ceea ce noi numim cauze, nu sînt, riguros metafizic, decît rechizitele[20] însoțitoare. Același lucru e pus in lumină de înseși experimentele naturii: căci în realitate corpurile sînt respinse, de celelalte corpuri, în virtutea propriei lor elasticități, nu datorită unei forțe străine, deși a fost nevoie de alt corp pentru ca elasticitatea (care se naște de la ceva extrinsec corpului însuși) să acționeze.

Admițînd diversitatea sufletului și corpului, se poate explica din cele spuse uniunea lor, fără ipoteza obișnuită a influxului, care nu se poate înțelege, și fără ipoteza cauzei ocazionale, care face apel la *Deus ex machina.* Căci Dumnezeu dintru început a alcătuit în așa fel sufletul, și la fel și corpul, cu atîta înțelepciune și atîta meșteșug, încît din însăși constituția primă sau noțiunea fiecăruia, tot ce se petrece în unul să corespundă de la sine, în mod perfect, la tot ce se petrece în celălalt, întocmai ca și cum ar trece din unul în celălalt. Ceea ce eu numesc *ipoteză a concomitenței*[21]. Aceasta e adevărată cu privire la toate substanțele din întregul Univers, dar nu este sensibilă în toate, așa cum este în ce privește sufletul și corpul.

Nu există vid. Căci părțile diverse ale spațiului vid ar fi între ele perfect asemănătoare și congruente, și ele nu ar putea fi distinse, din ele însele, încît s-ar deosebi numai numeric, ceea ce este absurd[22]. În același mod ca spațiul, se dovedește că nici timpul nu este un lucru real.

Nu există atom, sau mai degrabă nu există corp atît de mic încît să nu fie in mod actual subdivizat[23]. Prin însuși faptul că el este afectat de toate celelalte corpuri din întreg Universul și primește din partea tuturor un oarecare efect, care trebuie să dea naștere în corp la o

variație, — ba chiar a conservat toate impresiile trecute și conține de mai înainte pe cele viitoare[24]. Și dacă cineva va spune că acel efect e cuprins în mișcările imprimate atomului, care își au efectul în atomul întreg, fără diviziunea lui, — i se poate răspunde că trebuie nu numai ca, în atom, efectul să fie răsunetul tuturor impresiilor primite din întregul Univers, ci și, invers, ca din atom să se deducă starea întregului Univers, și din efect, cauza sa; dar din singura figură a atomului și din mișcare nu se poate deduce regresiv datorită căror impresiuni a ajuns el la aceasta, întrucît aceeași mișcare se poate obține din impresiuni deosebite; fără să mai vorbim de faptul că nu se poate aduce nici un temei în virtutea căruia corpurile de o anumită micime n-ar fi divizibile mai departe.

De aici urmează că *în orice particulă a Universului este conținută o lume de creaturi nesfîrșite*. Totuși conținutul nu se divide în puncte, nici nu se divide în toate modurile posibile; nu se divide în puncte, fiindcă punctele nu sînt părți, ci termeni finali; și nu în toate modurile posibile, fiindcă nu toate creaturile se află în fiecare, ci este sigur numai că numărul lor merge la infinit[25]. Întocmai cum acela care ar socoti o dreaptă și fiecare parte a ei împărțită în două, ar stabili alte diviziuni decît cel care ar socoti-o împărțită în trei.

În lucruri, nu există nici o figură actuală determinată; în adevăr, nici una nu poate răspunde deplin impresiunilor nesfîrșite. Așadar nu există nici cerc, nici elipsă, nici altă linie pe care să o putem defini — decît în intelect; adică nu există linii, înainte de a fi trasate, sau părți, înainte de a fi despărțite.

Extensiunea și mișcarea, și însești corpurile, în măsura în care constau numai din acestea, nu sînt substanțe, ci fenomene adevărate[26], cum sînt curcubeiele și parheliile. Căci nu există figuri, în domeniul realului, și corpurile, dacă sînt considerate drept simplă extensiune, nu sînt o singură substanță, ci mai multe. Pentru substanța corpurilor se cere ceva lipsit de extensiune, altfel nu ar exista în fenomene nici un prin-

cipiu de realitate, adică de adevărată unitate: totdeauna sînt date mai multe corpuri, niciodată unu, deci, în realitate, nici mai multe. Cordemoy a dovedit printr-un argument similar atomii, care, fiind excluşi de noi, nu rămîne decît ceva lipsit de întindere, un analog al sufletului, ceea ce odinioară era numit formă sau idee[27]. — *Substanţa corporală nu se poate naşte, nici nu poate pieri decît prin creaţie şi anihilaţie:* în adevăr, o dată ce durează ea va dura totdeauna, căci nu există nici un temei ca să se risipească[28], iar dezagregările părţilor corpului nu au nimic comun cu distrugerea lui. Aşadar *fiinţele însufleţite nu se nasc şi nu pier, ele se transformă numai.*

NOTE

[1] Teoria aceasta formulată de Leibniz în legătură cu adevărurile prime se cuvine să fie integrată în concepția generală leibniziană a „ideilor înnăscute" în care duce lupta împotriva lui Locke în *Nouveaux Essais*. A se vedea în special I, 2. Leibniz nu distinge prea bine în concepția sa despre *ineism* faptele de conștiință, datele imediate, și, pe de altă parte, legile sau formele *a priori* ale cunoașterii; a se consulta și *Monadologia*, § 30.

[2] Toate acestea au devenit în cea mai mare parte clasice și familiare în logica formală.

[3] Adevărurile necesare au un caracter intrinsec, mai tîrziu se va zice analitic; adevărurile contingente sînt extrinseci sau sintetice; ele vizează ceea ce e numai posibil.

[4] Se constată că Leibniz înscrie principiul rațiunii suficiente, pe care îl consideră invenția sa, înaintea celorlalte principii logice (identitate, necontradicție, terțiu exclus) despre care nici nu se crede obligat a trata aici.

[5] Am avea adică salturi inexplicabile de la un adevăr la altul.

[6] În originalul latin: *in datis [determinantibus]*.

[7] Nu-i nici o „rațiune" ca în balanța cu două talere, unul din brațe să atîrne mai greu odată ce condițiile de echilibru au fost realizate, astfel ca sistemul întreg să se descumpănească.

[8] Despre diferențele *solo numero* a se vedea studiul nostru din „Acta logica", nr. 7—8, 1964—1965, intitulat *La composante logique de la théorie leibnizienne de l'identité des indiscernables*.

[9] Leibniz folosește și cu altă ocazie, dar nu cu prea mult avînt, noțiunea de *inteligențe separate* pentru a desemna ființele spirituale opuse corpurilor: „... pretinse inteligențe separate". *Nouveaux Essais*, Avant-Propos.

[10] *Cu totul asemenea,* adică întrutotul identice ca înfățișare. Despre experiențele cu frunze în acest sens ale lui Leibniz în parcul de la Herrenhausen a se vedea D. Bădărău, *G. W. Leibniz*, p. 137.

[11] Este de reținut definiția aceasta a noțiunii incomplete de care Leibniz face foarte mult uz în opera sa în opoziție cu noțiunea completă.

[12] Adică sensibilitatea noastră ca cunoscători.

[13] Leibniz vrea să spună că niciodată un obiect nu-și găsește denumirea fără a o trage într-un sens sau în altul din predicatele sale. A se considera și mai departe nota 16.

[14] Proprietatea aceasta a subiectelor este la Leibniz o temă favorită de discuție. Cf. *Disertație metafizică* și *Scrisori către Arnauld.*

[15] Se vede de aici că pentru Leibniz o noțiune nu cuprinde în sine numai ce i s-a întîmplat subiectului, ce i se întîmplă sau ceea ce i se va întîmpla. Avînd o natură pur perceptivă (ca suflet) și fiind contemplativă, substanța are în ea o perspectivă asupra întregului Univers.

[16] A se vedea mai sus nota 13.

[17] Totuși substanțele individuale, fiind distribuite în întreg cosmosul, reprezintă lumea din puncte de vedere diferite. Iată iarăși o temă favorită a lui Leibniz.

[18] Nu împiedică totuși că acțiunea dintre lucrurile reale e o pură aparență și că iluzia o creează armonia prestabilită care este legea după care se guvernează Universul în toate părțile sale. Este tocmai ce spune Leibniz în alineatul următor (care începe cu: Vorbind riguros...).

[19] Despre *influx*, termen foarte des folosit în secolul al XVII-lea, Leibniz tratează de multe ori în chip depreciativ. „În substanțele simple însă nu există altceva decît o influență *ideală* a unei monade asupra alteia — influență care nu-și poate produce efectul decît prin intervenția lui Dumnezeu... Căci, de vreme ce o monadă creată n-ar putea avea o influență fizică asupra interiorului celeilalte, numai prin acest mijloc

poate sta una sub dependența celeilalte". Leibniz, *Monadologie*, § 51 (A se vedea în colecția de față, la locul indicat).

[20] *Rechizit (requisit)* e un termen care revine mereu sub pana lui Leibniz pentru a desemna „condiția logică anterioară de care atîrnă producerea unui efect" (cf. Leibniz, *Opuscules et fragments inédits)* (Couturat), *Table de définitions*, p. 471). Tot acolo, privind requisitul, Leibniz dă ca echipolent vulgar *causa sine qua non*. În altă parte, Leibniz mai dă și alte deslușiri: „Pentru a cunoaște un lucru, e nevoie să cunoaștem toate rechizitele acelui lucru, adică tot ce e suficient pentru a-l deosebi de orice alt lucru; este ceea ce denumim Definiție, Natură, Proprietate reciprocă". *De la Sagesse* [éd. Gerh., *Phil. Schr.*, VII, 83]. Pentru toate aceste explicații și altele, cf. Lalande, *Vocabulaire*, v° *Réquisit*.

[21] Ipoteza este o consecință a principiului armoniei prestabilite.

[22] Deosebirea numai numerică e contradictorie cu identitatea indiscernabililor; cf. mai sus nota 10.

[23] În limba elină, cuvîntul *atom* desemnează ceva insecabil, un ultim element care nu mai comportă părți. Dar, va replica Leibniz, un element întins oricît de mic, se poate divide fără ca să ajungem vreodată la un termen; elementul ultim de bază nu poate deci fi decît neîntins.

[24] Orice corp este *în mod actual subdivizat* prin însuși faptul că primește din partea tuturor corpurilor Universului efecte variabile, și totdeodată prin faptul că el oglindește starea tuturor părților din cosmos.

[25] Adică o infinitate de creaturi se află în fiecare lucru; ceea ce nu împiedică întru nimic ca într-un același lucru o infinitate de alte creaturi (sau de trăsături) să nu existe. — În orice caz, completează Leibniz, infinitatea părților unui lucru nu-i actuală, ci ideală; împărțirea unei suprafețe în figuri aparține intelectului.

[26] Adică nu sînt simple iluzii.

[27] Pentru socratici, forma și ideea erau un același lucru.

[28] Leibniz folosește din nou principiul rațiunii suficiente.

Comentarii de ansamblu. Fragmentul tradus e un expozeu general al bazelor leibnizianismului, condus în așa fel de filozof încît principiile logico-metafizice să se dovedească reciproc. Lucrarea însă rămîne cam sumară. Interesează întrucît istoriografii caută mereu, după cum am mai spus, lucruri noi (și poate contradictorii la Leibniz) pe cînd sistemul monadismului (chiar în absența termenului de *monadă*) se desfășoară mereu pe un același plan.

IV

CU PRIVIRE LA PRINCIPIUL CONTINUITĂȚII

NOTIȚĂ INTRODUCTIVĂ

PRINCIPALELE COORDONATE

Acest fragment e un extract dintr-o scrisoare din 1687 adresată de Leibniz lui Varignon. Scrisoarea are un conținut care i-a determinat pe diverșii editori s-o înglobeze în opera matematică a lui Leibniz [Cf. Leibniz, *Mathematische Schriften*, colecția Gerh., vol. VI, pp. 129—135]. În ce-l privește pe Pierre Varignon (1654—1722), el este unul dintre eminenții matematicieni ai timpului său. Lucrînd în sectorul analizei infinitezimale, el se dovedește a fi, alături de frații Bernoulli și de marchizul de l'Hospital, cel mai timpuriu și cel mai de frunte partizan al lui Leibniz în domeniul calculului infinitezimal și a contribuit în chip hotărît la lămurirea a numeroase puncte în această ordine de idei, ceea ce l-a dus și la controversa cu Grandi în legătură cu problema infinitului și a ocazionat scrierea de răsunet *Responsio ad P. Grandini librum de infinitis infinitorum*, publicată în *Acta eruditorum*, 1712. Varignon a mai lăsat *Éclaircissements sur l'analyse des infiniments petits* precum și *Nouvelle mécanique ou statique* (1687), operă care pune bazele staticii ca știință, fiind cunoscută și prin faptul că formulează pentru prima oară în chip exact principiul paralelogramului de forțe în genere.

Varignon se ținea foarte departe de problemele de filozofie; astfel că în schimbul său de scrisori cu Leibniz, el îl constrînge pe filozoful de la Hanovra să-și filtreze comunicările pentru a nu le încărca cu un material nematematic care să îngreuneze situația între cei doi corespondenți și să-i facă să vorbească fiecare în altă limbă. Și totuși, coloratura filozofică a scrisorii, pe care o publicăm în traducere, arată pînă la evidență care este atitudinea spirituală a autorului ei, oricare ar fi subiectul despre care va trata.

CU PRIVIRE LA PRINCIPIUL CONTINUITĂȚII

(Extras dintr-o scrisoare a lui Leibniz către Varignon)

... Deoarece nu am avut de data aceasta timpul să mă ocup cu chestiunile de geometrie pe care mi le propuneți, mă voi mărgini să răspund la punctul din scrisoarea Dv. în care îmi cereți lămuriri cu privire la principiul contînuității, de care mă servesc. Desigur, eu socotesc că acest principiu este general și este valabil nu numai în geometrie, ci și în fizică. Geometria nefiind decît știința limitelor și a mărimii continuului[1], nu este de mirare că într-însa legea aceasta este observată pretutindeni: căci de unde ar veni o întrerupere subită, într-un subiect care, în virtutea naturii sale, nu admite întrerupere? De aceea, se și știe prea bine că în această știință totul este perfect legat și că nu s-ar putea aduce nici un exemplu în care o proprietate oarecare ar înceta subit sau ar lua naștere în felul acesta, fără să putem arăta trecerea intermediară de la o stare la alta, punctele de inflexiune și de răsturnare a direcției care explică schimbarea; așa încît o ecuație algebrică reprezentînd o stare, reprezintă virtual toate celelalte stări care pot reveni aceluiași subiect.

Universalitatea acestui principiu, în geometrie, m-a dus curînd la ideea că el nu poate să nu intervină și în fizică: căci pentru ca să existe regulă și ordine în natură, este evident necesar ca fizicul să fie în constantă armonie cu geometricul; și armonia aceasta ar fi contrazisă dacă, acolo unde geometria cere continuare, fizicul ar suferi o întrerupere subită. După mine, totul este legat în Univers, în virtutea temeiurilor de ordin metafizic[2], așa încît totdeauna *prezentul conține în sînul său viitorul*, și nici o stare dată nu se poate explica în chip natural decît prin starea care o precede imediat. Dacă se neagă aceasta, atunci lumea va avea hiaturi, ceea ce răstoarnă principiul mare al rațiunii suficiente,

și aceste hiaturi ne vor obliga să recurgem la miracole sau la purul hazard în explicația fenomenelor. Prin urmare — ca să mă explic în stilul algebrei —, eu cred că dacă — după exemplul D-lui Hudde[3], care pretindea că poate determina o curbă algebrică ale cărei contururi să reprezinte toate trăsăturile unui chip omenesc cunoscut — am putea exprima printr-o formulă aparținînd unei caracteristici superioare, o singură proprietate *esențială* a Universului, s-ar putea citi într-însa care vor fi stările succesive ale tuturor părților lui, în orice timp am voi. S-a recunoscut că legile ciocnirii corpurilor pe care ni le-a lăsat D-l Descartes sînt false[4]; eu însă pot să arăt că ele sînt false numai pentru că ar da naștere la hiaturi în mersul evenimentelor, violînd astfel legea continuității, și că de îndată ce li se aduc corecțiile care restabilesc această lege se ajunge la aceleași legi pe care le-au găsit D-nii Huyghens și Wren, legi confirmate de experiență[5].

Continuitatea fiind așadar un *requisitum* necesar[6], un caracter distinctiv al adevăratelor legi ale comunicării mișcării, putem pune oare la îndoială faptul că toate *fenomenele* îi sînt supuse, că ele nu sînt adică explicate în mod inteligibil decît prin mijlocirea adevăratelor legi ale comunicării mișcării? Dar așa cum, după mine, în ordinea fenomenelor succesive domnește o deplină continuitate, tot astfel, în ordinea celor simultane domnește aceeași continuitate — ceea ce dovedește că realitatea este plină — și alungă spațiile goale în regiunile imaginare[7]. Între lucrurile care există simultan, deși imaginația nu observă decît salturi, poate exista continuitate; căci multe din lucrurile care par ochilor cu totul deosebite și lipsite de unitate între ele, dacă am putea ajunge să le cunoaștem în chip distinct, ar fi găsite deplin asemenea și unite în interiorul lor. Dacă luăm în considerare numai configurația externă a parabolelor, a elipselor și a hiperbolelor, am fi înclinați să credem că de la o specie a acestor curbe la cealaltă există o întrerupere imensă. Noi știm totuși că ele sînt legate în mod intim, astfel încît este cu ne-

putință să plasăm între două din ele o altă specie intermediară, care să ne permită să trecem de la una la cealaltă prin nuanțe imperceptibile.

Socotesc așadar că am bune temeiuri să cred că toate diferitele clase de ființe, al căror ansamblu formează Universul, nu sînt în ideile lui Dumnezeu, care cunoaște distinct gradațiile lor esențiale, decît ca tot atîtea coordonate ale unei aceleiași curbe, a cărei unitate nu suferă să se intercaleze altele, între două dintr-însele, căci aceasta ar însemna dezordine și imperfecțiune. Oamenii sînt legați deci de animale, acestea de plante, care se leagă în același fel de fosile, iar acestea, la rîndul lor, de corpuri pe care simțurile și imaginația ni le reprezintă cu desăvîrșire moarte și informe. Dar, fiindcă legea continuității cere ca *atunci cînd determinațiile esențiale ale unei ființe se apropie de acelea ale unei alte ființe toate proprietățile celei dintîi să se apropie* și ele, *treptat, de proprietățile celei din urmă*, în mod necesar, toate ordinele ființelor naturale nu formează decît un singur lanț în care diferitele clase se leagă, ca tot atîtea inele, atît de strîns unele de altele, încît este cu neputință simțurilor și imaginației să fixeze precis punctul unde începe sau unde încetează una din ele; regiunile de inflexiune și de răsturnare a direcției trebuind să fie echivoce și înzestrate cu caractere care pot fi raportate și speciilor vecine[8].

Astfel, de exemplu, existența zoofitelor, sau, cum le numește Hudde, a *plantelor-animale* nu are nimic monstruos; ba este chiar potrivit cu ordinea naturii ca să existe astfel de ființe[9]. Și atît este de mare forța principiului continuității, în concepția mea, încît eu nu numai că nu m-aș mira să aflu că au fost descoperite ființe care, în ce privește anumite proprietăți — de exemplu cele ale nutriției sau ale înmulțirii —, ar putea trece, cu aceeași îndreptățire, drept vegetale ca și drept animale, și ar răsturna regulile comune, stabilite pornind de la supoziția unei separații depline și absolute între diferitele ordine de ființe simultane care umplu Universul; aș fi, zic, așa de puțin surprins de

acest lucru încît sînt chiar convins că trebuie să existe astfel de ființe și că istoria naturală va ajunge poate într-o zi să le cunoască, atunci cînd ea va fi studiat mai mult acea infinitate de ființe vii, pe care micimea lor le sustrage observațiilor obișnuite și care se găsesc ascunse în măruntaiele pămîntului și în adîncul apelor. Noi nu facem observații decît de ieri, cum vom avea atunci temei să refuzăm rațiunii ceea ce nu am avut încă ocazia să vedem? Principiul continuității este așadar deasupra oricărei îndoieli, pentru mine, și el ar putea servi la stabilirea mai multor adevăruri importante, în adevărata filozofie, filozofie care, ridicîndu-se deasupra simțurilor și imaginației, caută originea fenomenelor în regiunile intelectuale. Îmi place să cred că posed cîteva din ideile acestei filozofii, dar secolul nostru nu este făcut să le primească.

NOTE

[1] Conceptul de *limită* este eminamente leibnizian și își găsește ca atare aplicarea cea mai desăvîrșită în calculul infinitezimal al marelui filozof german. În pasajul care urmează aici sînt definite prin corelația dintre ele ideile de *limită*, de *continuu*, de *intermediar* între două stări, de *inflexiune*, de *răsturnare*, pentru a explica *schimbarea* în genere etc.

[2] Ceea ce înseamnă că *principiul continuității* este prin esență metafizic, și Leibniz declară că i-a fost mai întîi cunoscut ca atare, fenomenele toate întemeindu-se pe rațiunea faptelor și presupunînd că orice stare a unui lucru se explică printr-o ordine succesivă sau simultană care domnește în Univers.

[3] Johannis Hudde (1628—1704), matematician olandez, cunoscut pe baza unei reguli ce-i poartă numele (regula lui Hudde) privitoare la rezolvarea ecuațiilor avînd rădăcini multiple.

[4] Odată mai mult se vede cît e de aspru Leibniz pentru Descartes, în vreme ce primește cu aplauze fanteziile altor autori.

[5] La cererea formulată la 1668 de către Societatea Regală din Londra, Huyghens, Wallis și Wren au întocmit fiecare cîte un memoriu referitor la șocul dintre solide și la legile lui.

[6] Un *requisitum necesar* = o cerință suspensivă necesară, o condiție prealabilă necesară. „*Requisit*-ul e condiția, logic anterioară de care depinde producerea unui efect". Leibniz, *Opuscules et fragments inédits*, éd. Couturat, 471.

[7] În acest mod Leibniz își exprimă îndoiala că în Univers ar exista spații vide.

[8] Adică nu există figuri intermediare între o parabolă și o elipsă (care să nu fie nici parabolă nici elipsă), dar există figuri care să aibă caractere ce s-ar putea raporta parabole-

lor și elipselor; tot astfel nu pot exista ființe vii intermediare între plante și animale, care să nu fie nici una, nici alta, dar pot exista ființe care să aibă unele trăsături comune cu plantele și altele comune cu animalele; cu un cuvînt, Leibniz nu admite forme intermediare între genuri, dar admite hibride.

[9] Genialele intuiții anticipatoare ale lui Leibniz care apar aici ca și în rîndurile următoare găsesc, trebuie s-o recunoaștem, un teren foarte prielnic într-un întreg șir tematic ale cărui rădăcini se pierd în începuturile culturii omenești. Cea mai veche expresie a unei ordine a naturii presupunînd o ierarhie a formelor prinse în lanțul unei organizații ideale a unor continuități fără hiatusuri se manifestă deja în imaginea zisă a *scării ființelor* a cărei formulare biblică își are locul în *Facerea lumii* și se ivește în descrierea creației în a cincea și a șasea zi: gradația se lasă inspirată de principiul că ordinea în care apar ființele e aceea a unei perfecțiuni crescînde, începuturile reprezentînd ivirea unor forme brute și primare care cu timpul lasă posibilitatea unei alăturări din partea unor specii superioare. Această înaintare de la mai simplu la mai complex implică o teleologie care nu-i este străină filozofiei grecești din timpurile cele mai vechi și pînă la dezvoltarea ei maximă, adică din epoca primilor pitagoricieni și pînă la aceea a marilor socratici. Evul mediu și Renașterea, folosind din plin indicația unei progresiuni care se împlîntă în cadrul armonici prestabilite și se traduce printr-o tranziție imperceptibilă de la un regn la altul, încearcă să introducă ideea aristotelică a unei ascensiuni spirituale care nu-i totuși incompatibilă cu o clasificare; în acest fel apar sufletele vegetative, urmate de cele sensitive și de cele raționale. La etajul cel mai de jos al unei astfel de clasificări, Campanella crede că s-ar găsi mărgeanul, pe care îl definește un arbore marin „lapidificat"; ceva mai sus, Filon Evreul și Sextus Empiricus, lucrînd după inspirații aristotelice, tratează despre *zoofiții*, iar Th. Gaza pomenește de *planta animalică*, în vreme ce Bélon ne descrie acel *baramet* sau *barametz*, acel *agnus scythicus* din Tartaria, avînd trupul unui miel, dar care rămîne înrădăcinat în pămînt printr-o tulpină ce ia naștere în ombilic.

Observație generală. Principiul continuității are, în concepția lui Leibniz, un loc de prim plan; mereu filozoful nostru vedem că își dă silința să-l pună în valoare; astfel că nu ezită să-l formuleze cu diferite ocazii (cf. mai departe *Scrisoarea către de Volder din 3 apr. 1699).* Totuși, principiul continuității el îl consideră subordonat atît principiului rațiunii suficiente cît și aceluia al iterității; într-adevăr, continuitatea este o perfecțiune, de vreme ce discontinuitățile nu reprezintă altceva decît lipsuri; iar, Dumnezeu urmărind să introducă în lume perfecțiunea înseamnă că continuitatea este o rațiune a tuturor lucrurilor; pe de altă parte, repetirea, care se manifestă în natură ca o lege, leagă între ei factorii ce se repetă și împiedică orice întrerupere.

V

DISERTAŢIE METAFIZICĂ

NOTIȚĂ INTRODUCTIVĂ

Coordonate principale. Leibniz compune acest text la 1686 și îl adresează landgrafului de Hessa-Rheinfels cu rugămintea ca acesta să-l comunice lui Arnauld cu cea mai apropiată ocazie. Scrierea se întinde pe cca douăzeci de pagini in-folio și este împărțită în treizeci și șapte de articole care rezumă într-o expunere schematică întreg miezul sistemului de cugetare al filozofului de la Hanovra. Corespondența dintre Leibniz și Rheinfels își are începuturile mai de mult și ea va mai continua pînă la moartea landgrafului în timp ce în paralel Leibniz va duce o corespondență vie cu Arnauld. Ce urmăresc acești trei bărbați prin schimburile epistolare ce le avem sub ochi, care-și găsesc un ecou și în *Disertația metafizică?* Interesul filozofic al acestor expuneri este indeniabil; ba el este chiar foarte însemnat pentru toți acei care-și propun să pătrundă sub toate laturile cugetarea atît de subtilă și de nuanțată a marelui filozof german. Dar, nu putem să nu ne dăm seama că dezbaterile pe teren filozofic ascund intenții de prozelitism religios. Leibniz, protestant, însă partizan vajnic al fuziunii dintre bisericile creștine, părea ușor de urnit în vederea unei conversiuni la catolicism; catolic înflăcărat, contele de Hessa-Rheinfels și-a putut închipui că, cu ajutorul lui Arnauld, unul dintre principalii teoreticieni anti-reformiști ai epocii, va reuși să-l readucă pe filozoful de la Hanovra în sînul bisericii ancestrale. Pe de altă parte, contele de Hessa-Rheinfels, suveran al unui stat minuscul de pe valea Rinului, era unul dintre puținii șefi de stat germani care nu se aflau în slujba protestantismului; afară dacă nu voia cu tot dinadinsul să continue să se singularizeze, el apărea ca o pradă iminentă pentru protestanți; cît despre Antoine Arnauld, apărător al janseniștilor împotriva iezuiților, el a fost mereu persecutat și ostracizat de biserica oficială franceză catolică și nu era imposibil de crezut că el va adopta o cale oricît de disperată pentru a se sustrage unei strînsori de nesuportat. Abia mai tîrziu cei trei protagoniști și-au dat seama cît de

greșite fuseseră calculele lor, că de o parte și de alta se izbeau de o statornicie desăvîrșită.

De bună-seamă, *Disertația metafizică* a fost compusă de Leibniz înainte de data de 11 februarie 1686 cînd textul a fost expediat contelui de Rheinfels; după unii comentatori, ea ar fi fost scrisă la Zellerfeld, la o mină aparținînd ducelui de Hanovra, cu cîțiva ani înainte; dar nimic nu oferă o suficientă certitudine în această ordine de idei.

Opera a rămas inedită în tot timpul vieții autorului ei, nefiind destinată să fie publicată, ci numai să fie comunicată lui Arnauld; culmea e că nu a fost niciodată citită de destinatar; fie ca urmare a unor ocupații absorbante, fie din cauza unei lipse de interes real, prelatul s-a mulțumit să frunzărească sumarul și a reținut numai afirmația filozofului german potrivit căreia orice predicat, în afară de acel existențial, ar fi conținut de-a pururi în subiect, astfel că judecățile, în afară de cele existențiale, sînt toate *analitice* și au un fundament *a priori*, după cum se va exprima Kant mai tîrziu; Leibniz a considerat întotdeauna că în această privință a dobîndit adeziunea marelui Arnauld; trebuie totuși avut în vedere că teologul francez nu se pronunță în continuare afirmînd că o cunoaștere desăvîrșită asupra subiectului ne-ar permite să-i deducem toate predicatele și nici nu-l urmărește pe filozoful german cînd se refugiază în soluția după care conexiunile, cu excepția celor logice, n-au caracterul necesității, secvențele avînd rațiuni care *înclină fără a necesita*. Abia la 1846, Grotefend, bibliotecar la Hanovra, a editat *Disertația* împreună cu o scrisoare latină a lui Leibniz către Arnauld și cu alte piese din corespondența dintre Leibniz, Arnauld și contele de Hessa-Rheinfels sau din corespondența lui Leibniz cu terți. Traducerea de față a *Disertației metafizice* este lucrată după versiunea lui Grotefend.

DISERTAȚIE METAFIZICĂ[1]

I. Despre perfecțiunea divină și despre faptul că Dumnezeu face totul în modul cel mai de dorit

Noțiunea de Dumnezeu[2] cea mai general admisă și cea mai semnificativă din cîte avem[3], este exprimată destul de bine in termenii că Dumnezeu este o ființă absolut perfectă[4], urmările ei totuși nu sînt luate îndeajuns în considerare; și, pentru a pătrunde mai adînc în înțelesul ei, este potrivit să observăm că există în natură multe perfecțiuni cu totul diferite, că Dumnezeu le posedă pe toate împreună, și că fiecare dintre ele îi aparține în gradul cel mai înalt.

Trebuie să cunoaștem, de asemenea, ce este aceea perfecțiune: o caracteristică îndeajuns de sigură a ei este că formele sau naturile care nu sînt susceptibile de grad ultim nu sînt perfecțiuni[5], ca, de pildă, natura numărului sau a figurii. Căci numărul cel mai mare din toate, sau numărul tuturor numerelor, întocmai ca și cea mai mare dintre toate figurile, implică contradicție; dar știința cea mai mare și atotputernicia nu cuprind în ele nici o imposibilitate. În consecință, puterea și știința sînt perfecțiuni și, în măsura în care ele aparțin lui Dumnezeu, ele nu au limite.

De unde rezultă că Dumnezeu, posedînd înțelepciunea supremă și infinită, acționează în modul cel mai perfect, nu numai în sens metafizic, dar și vorbind în sens moral[6], și că putem spune astfel, în ceea ce ne privește, că pe măsură ce vom fi mai lămuriți și mai informați asupra operelor lui Dumnezeu, în aceeași măsură vom fi mai înclinați să găsim că ele sînt excelente și dau satisfacție în întregime la tot ce am fi putut dori.

II. Împotriva celor ce susţin că nu există bunătate în operele lui Dumnezeu, sau că regulile bunătăţii şi ale frumuseţii sînt arbitrare

Aşadar, eu sînt foarte îndepărtat de părerea acelora care susţin[7] că în natura lucrurilor, sau în ideile pe care le are Dumnezeu despre ele, nu există reguli privitoare la bunătate şi la perfecţiune, şi că operele lui Dumnezeu nu sînt bune decît în virtutea temeiului formal că le-a făcut Dumnezeu[8]. Căci, dacă lucrurile ar sta astfel, Dumnezeu, ştiind că este autorul lor, nu avea de ce să le mai privească, după aceea, şi să le găsească bune, cum aduce mărturie Sfînta Scriptură, care nu pare să se fi slujit de această antropologie[9] decît ca să ne facă cunoscut faptul că excelenţa lucrurilor se recunoaşte cînd le privim în ele însele, chiar dacă nu reflectăm la acea denominaţie exterioară, cu totul goală, care le raportează la cauza lor. Ceea ce este cu atît mai adevărat cu cît din considerarea operelor putem descoperi pe lucrător[10]. Trebuie deci ca aceste opere să poarte în ele marca lui. Mărturisesc că părerea contrară mi se pare extrem de periculoasă şi foarte apropiată de aceea a ultimilor novatori[11], a căror opinie este că frumuseţea Universului şi bunătatea pe care o atribuim operelor lui Dumnezeu nu sînt decît himere ale oamenilor, care concep pe Dumnezeu după felul lor. De aceea, spunînd că lucrurile nu sînt bune în virtutea vreunei reguli de bunătate, ci numai datorită voinţei singure a lui Dumnezeu, distrugem mi se pare, fără să luăm seama, întreaga iubire de Dumnezeu şi toată gloria lui[12]. Căci de ce să nu-l lăudăm pentru ceea ce a înfăptuit, dacă el ar fi tot atît de demn de laudă, dacă ar face cu desăvîrşire contrariul. În ce ar sta dreptatea şi înţelepciunea sa, dacă nu-i rămîne decît un fel de putere despotică, dacă voinţa ţine loc de raţiune, şi dacă, după definiţia tiranilor, ceea ce place celui mai puternic este, chiar prin aceasta, drept? Pe lîngă faptul că orice voinţă pare să pre

supună un temei oarecare de a voi, și că acest temei este, firește, anterior voinței. De aceea, tot astfel, eu găsesc cu totul stranie expresia cîtorva* alți filozofi[13], care spun că adevărurile eterne ale metafizicii și ale geometriei și, în consecință, de asemenea, regulile bunătății, ale justiției și ale perfecțiunii nu sînt decît efectele voinței lui Dumnezeu; în timp ce ele, mi se pare, nu sînt decît urmări ale intelectului său care, cu siguranță, nu depinde de voința sa, așa cum nu depinde esența sa.

III. Împotriva celor care cred că Dumnezeu ar fi putut lucra mai bine

Nu aș putea iarăși să aprob opinia cîtorva moderni, care susțin cu îndrăzneală că ceea ce face Dumnezeu nu este de ultima perfecțiune și că el ar fi putut lucra mult mai bine. Căci mi se pare că urmările acestei păreri sînt cu totul contrare gloriei lui Dumnezeu. *Uti minus malum habet rationem boni, ita minus bonum habet rationem mali*[14]. Și a lucra cu mai puțină perfecțiune decît ai fi putut înseamnă a lucra imperfect. A arăta despre lucrarea unui arhitect că el ar fi putut-o face mai bună înseamnă a-i găsi cusururi. Aceasta contravine iarăși Sfintei Scripturi, care ne asigură de bunătatea operelor lui Dumnezeu[15]. Căci, întrucît imperfecțunile coboară pînă la infinit, în orice mod și-ar fi făcut Dumnezeu opera, aceasta ar fi fost bună, în comparație cu cele mai puțin perfecte, — dacă aceasta era îndeajuns; însă un lucru nu este nicidecum de lăudat cînd el nu poate fi lăudat decît în modul acesta. Cred de asemenea că se vor găsi o infinitate de pasaje în dumnezeiasca Scriptură și în sfinții părinți, favorabile opiniei mele, dar nu se va găsi nici unul in sprijinul opiniei acestor moderni, opinie care, după părerea mea,

* Domnul Descartes (L.).

este necunoscută întregii antichități și nu se întemeiază decît pe prea puțina cunoaștere pe care o avem despre armonia generală a Universului și despre temeiurile ascunse ale conduitei lui Dumnezeu[16], — ceea ce ne face să socotim, în mod temerar, că multe lucruri ar fi putut fi făcute mai bune. Pe lîngă faptul că acești moderni insistă asupra cîtorva subtilități puțin solide, căci ei își imaginează că nimic nu este atît de perfect încît să nu existe ceva și mai perfect, ceea ce este o eroare[17].

Ei cred, de asemenea, că prin aceasta apără libertatea lui Dumnezeu, ca și cum libertatea cea mai înaltă nu ar fi să acționezi în mod perfect, potrivit rațiunii suverane. Căci a crede că Dumnezeu acționează vreodată fără să aibă un temei pentru voința sa pare nu numai cu neputință, dar este o opinie puțin conformă cu gloria sa[18]. Să presupunem, de exemplu, că Dumnezeu ar alege între *A* și *B*, și că el ar lua pe *A*, fără să aibă nici un temei de a-l prefera lui *B*, — eu spun că această acțiune a lui Dumnezeu nu ar fi, cel puțin, de lăudat; căci orice laudă trebuie să fie întemeiată pe o rațiune, care aici, *ex hypothesi* nu se găsește. În timp ce eu susțin că Dumnezeu nu face nimic care să nu merite a fi glorificat.

IV. Că iubirea de Dumnezeu cere o deplină satisfacție și acceptarea a ceea ce el face, fără să trebuiască pentru aceasta să fim cvietiști

Cunoștința generală a acestui mare adevăr că Dumnezeu acționează totdeauna în modul cel mai perfect și cel mai de dorit care este cu putință, este, după părerea mea, fundamentul iubirii pe care o datorăm lui Dumnezeu mai presus de toate lucrurile, întrucît cel ce iubește își caută satisfacția sa în fericirea, adică în perfecțiunea, obiectului iubit și a acțiunilor acestuia. *Idem velle et idem nolle vera amicitia est*[19]. Și eu cred că este greu să iubești mult pe Dumnezeu, cînd nu ești înclinat să voiești ceea ce el vrea, — chiar dacă ai

avea puterea să schimbi această voință. În adevăr, cei care nu sînt satisfăcuți de ceea ce face el îmi par asemenea unor supuși nemulțumiți, a căror intenție nu este prea depărtată de aceea a rebelilor.

Socotesc, așadar, că, potrivit acestor principii, pentru a lucra conform iubirii de Dumnezeu, nu ajunge să ne constrîngem la răbdare, ci trebuie să fim cu adevărat satisfăcuți de tot ce ni s-a întîmplat potrivit voinței sale. Înțeleg acceptarea aceasta, în ce privește trecutul. Căci, în ce privește viitorul, nu trebuie să fim *cvietiști*[20], nici să așteptăm în mod ridicol, cu brațele încrucișate, ce va face Dumnezeu — după sofismul pe care cei vechi îl numeau argumentul leneș[21], λόγον ἀργον —, ci trebuie să acționăm potrivit *voinței prezumtive a lui Dumnezeu*, atît cît ne putem da seama de ea, străduindu-ne din toată puterea noastră să contribuim la binele general și, în particular, la împodobirea și la perfecțiunea a ceea ce ne atinge, adică a ceea ce ne este aproape și, pentru a spune așa, pe măsura noastră[22]. Căci chiar dacă rezultatul va arăta, poate, că Dumnezeu nu a voit acum ca voința noastră bună să-și producă efectul, nu urmează de aici că el nu a voit ca noi să facem ceea ce am făcut. Dimpotrivă, deoarece este cel mai bun dintre toți stăpînii, el nu cere niciodată decît intenție dreaptă[23] și lui îi revine a ști ora și locul potrivit să ducă la reușită bunele intenții.

V. În ce constau regulile de perfecțiune ale conduitei divine, și despre faptul că simplitatea căilor se află în cumpănă cu bogăția efectelor

E de ajuns deci să avem încrederea aceasta în Dumnezeu, că el face totul în modul cel mai bun și că nimic nu poate vătăma pe cei care-l iubesc; a cunoaște însă, în particular, temeiurile care l-au putut determina să aleagă ordinea aceasta a Universului, să sufere păcatele, să distribuie harurile sale mîntuitoare în-

tr-un mod anumit, — aceasta depășește puterile unui spirit finit[24], mai ales cînd el nu a ajuns încă să se bucure de vederea lui Dumnezeu.

Totuși se pot face cîteva observații generale privitoare la conduita Providenței în guvernarea lucrurilor. Se poate spune că cel ce acționează în mod perfect este asemenea unui geometru excelent, care știe să găsească construcțiile cele mai bune pentru o problemă; sau unui arhitect bun care folosește locul său și terenul destinat pentru clădire în chipul cel mai avantajos, nelăsînd nimic care să izbească neplăcut sau să fie lipsit de frumusețea de care este capabil; unui bun tată de familie, care-și întrebuințează pămîntul așa încît să nu rămînă nimic necultivat, nici lipsit de rod; sau unui mecanic abil care-și produce efectul urmărit pe calea cea mai lipsită de piedici pe care o poate alege; în sfîrșit unui autor savant care închide maximum de realități în cel mai mic volum ce este cu putință. Însă dintre toate ființele, cele mai perfecte și cele care ocupă mai puțin volum, adică cele care-și pun mai puțin piedici unele altora, sînt spiritele, ale căror perfecțiuni sînt virtuțile[25]. Iată de ce nu trebuie să ne îndoim că fericirea spiritelor este scopul principal al lui Dumnezeu, și că el o aduce la îndeplinire, atîta cît permite armonia generală[26]. Lucru despre care vom spune în curînd mai multe.

Cît privește simplitatea căilor lui Dumnezeu, ea are loc, propriu vorbind, în privința mijloacelor, așa cum, dimpotrivă, varietatea, bogăția sau abundența are loc în privința scopurilor și efectelor[27]. Și una trebuie să se afle în cumpănă cu cealaltă, așa cum cheltuielile destinate pentru o clădire sînt în cumpănă cu mărimea și frumusețea care se pretind de la ea. Este adevărat că nu-l costă nimic pe Dumnezeu — mult mai puțin încă decît pe un filozof care face ipoteze pentru a-și construi lumea lui imaginară —, de vreme ce Dumnezeu nu are decît să dea decrete pentru ca o lume reală să ia naștere[28]; dar, în materie de înțelepciune,

decretele sau ipotezele înlocuiesc cheltuielile, pe măsură ce ele sînt mai independente unele de altele: căci rațiunea nu ne cere să evităm multiplicitatea ipotezelor sau principiilor. Aproximativ așa cum în astronomie sistemul cel mai simplu este totdeauna preferat.

VI. Dumnezeu nu face nimic afară din ordine, și nu este nici măcar posibil să ne închipuim evenimente care nu ar fi regulate

Deciziile sau acțiunile lui Dumnezeu sînt împărțite, în mod obișnuit, în ordinare sau extraordinare[29]. E bine însă să ne dăm seama că Dumnezeu nu face nimic în afara ordinii. Așadar ceea ce trece drept extraordinar nu este astfel decît față de o ordine particulară, stabilită între creaturi. Căci, în ce privește ordinea universală, totul este conform ei[30]. Aceasta este atît de adevărat, încît nu numai că nimic nu se întîmplă în lume care să fie absolut lipsit de ordine, dar nici măcar nu putem să imaginăm ceva de acest fel. Căci, să presupunem, de exemplu, că cineva face o mulțime de puncte pe hîrtie, cu totul la întîmplare, cum fac cei care exercită arta ridicolă a geomanției[31]. Eu spun că este posibil să găsim o linie geometrică, a cărei noțiune să fie constantă și uniformă, urmînd o anumită regulă în așa fel, încît această linie să treacă prin toate aceste puncte, și în aceeași ordine în care le însemnase mîna.

Iar dacă cineva ar trasa, fără vreo întrerupere, o linie care ar fi, cînd linie dreaptă, cînd cerc, cînd de altă natură, este posibil să găsim o noțiune, sau regulă, sau ecuație, comună tuturor punctelor acestei linii, în virtutea căreia exact aceleași schimbări să trebuiască să aibă loc. Și nu există de pildă nici un chip omenesc al cărui contur să nu facă parte dintr-o linie geometrică și care să nu poată fi trasat fără întrerupere, printr-o anumită mișcare regulată. Cînd însă o regulă este foarte complicată, ceea ce este conform ei trece drept neregulat[32].

Astfel, se poate spune că, ori în ce fel ar fi creat Dumnezeu lumea, aceasta ar fi fost totdeauna regulată și ar fi posedat o anumită ordine generală[33]. Dumnezeu însă a ales lumea cea mai perfectă, adică pe cea care este în același timp cea mai simplă în ipoteze și cea mai bogată în fenomene, așa cum ar putea fi o linie geometrică a cărei construcție ar fi ușoară, iar proprietățile și efectele ei ar fi admirabile și de o mare întindere în aplicare[34]. Mă servesc de aceste comparații pentru a schița un fel de analogie imperfectă a înțelepciunii divine și pentru a spune ce ar putea cel puțin să înalțe spiritul nostru la conceperea, într-un fel oarecare, a ceea ce nu poate fi exprimat deplin. Însă nu pretind că explic, astfel, acest mare mister de care depinde întregul Univers.

VII. Că miracolele sînt conforme ordinei generale, deși sînt contrare maximelor subalterne, și despre ceea ce Dumnezeu voiește sau îngăduie, în virtutea unei voințe generale sau particulare

Dar, fiindcă nimic nu poate fi făcut care să nu fie în ordine, se poate spune că miracolele sînt și ele în ordine, întocmai ca operațiile naturale, — care sînt numite astfel fiindcă sînt conforme anumitor maxime subalterne, pe care le numim natura lucrurilor. Căci se poate spune că această natură nu este decît un obicei al lui Dumnezeu, peste care el poate trece, datorită unui temei mai puternic decît cel care l-a determinat să se servească de aceste maxime[35].

Cît privește deciziile lui generale sau particulare, după modul cum luăm lucrul, putem spune că Dumnezeu face totul potrivit voinței sale celei mai generale[36], care este conformă ordinii celei mai perfecte pe care a ales-o; dar putem spune, de asemenea, că el are hotărîri particulare, care sînt excepții numai față de maximele subalterne de care am vorbit, căci legea cea mai generală a lui Dumnezeu, care reglează tot cursul Universului, nu are excepții.

Se poate spune, de asemenea, că Dumnezeu voiește tot ce este obiect al voinței sale particulare; în ce privește însă obiectele voinței sale generale, cum sînt acțiunile celorlalte creaturi, în particular ale celor înzestrate cu rațiune, cărora Dumnezeu voiește să le dea concursul său, trebuie să distingem: în adevăr, dacă acțiunea este bună în ea însăși, se poate spune că Dumnezeu o voiește, și uneori o ordonă, chiar dacă ea nu ajunge să se înfăptuiască; dar, dacă ea este rea în ea însăși și nu devine bună decît prin accident, datorită cursului lucrurilor și, în particular, pedepsei și pocăinței, care îi corijează răutatea și îi răsplătește cu dobîndă răul, — încît, în cele din urmă, în întreg cursul Universului se găsește mai multă perfecțiune decît dacă răul nu s-ar fi întîmplat, — trebuie să spunem că Dumnezeu o îngăduie, și nu că el o voiește, cu toate că îi dă concursul său, în virtutea legilor naturii pe care el le-a stabilit și fiindcă știe să scoată din ea un bine mai mare[37].

VIII. Pentru a deosebi acțiunile lui Dumnezeu de ale creaturilor, se explică în ce constă noțiunea unei substanțe individuale[38]

Este destul de greu să distingem acțiunile lui Dumnezeu de ale creaturilor; în adevăr, unii cred că Dumnezeu face totul, alții își închipuie că el nu face altceva decît să conserve forța pe care a dat-o creaturilor: cele ce vor urma vor arăta în ce măsură se poate spune una sau cealaltă. Dar, întrucît acțiunile și pasiunile aparțin în chip propriu substanțelor individuale (*actiones sunt suppositorum*)[39], ar fi necesar să explicăm ce este o atare substanță.

Este perfect adevărat că atunci cînd mai multe predicate sînt atribuite unui același subiect, iar acest subiect nu este atribuit nici unui altul, îl numim substanță individuală; dar aceasta nu ajunge și o atare explicație nu este decît nominală[40]. Trebuie deci să luăm

seama ce înseamnă a fi atribuit în mod adevărat unui anumit subiect.

E sigur că orice predicație adevărată are un oarecare fundament în natura lucrurilor, și cînd o propoziție nu este identică, adică atunci cînd predicatul nu este cuprins in mod expres în subiect, el trebuie să fie cuprins în acesta în mod virtual; aceasta numesc filozofii *in-esse,* cînd spun că predicatul *este în* subiect[41]. Așadar trebuie ca termenul subiectului să cuprindă în el totdeauna pe acel al predicatului, astfel incît cine ar înțelege în chip perfect noțiunea subiectului ar judeca totodată că predicatul îi aparține.

Așa fiind, putem spune că natura unei substanțe individuale, adică a unei ființe complete[42], este de a avea o noțiune atît de desăvîrșită încit să fie suficientă ca să cuprindă într-însa și să permită deducerea din ea a tuturor predicatelor subiectului căruia această noțiune îi este atribuită. Pe cînd accidentul este o ființă a cărei noțiune nu cuprinde tot ce poate fi atribuit subiectului căruia se atribuie această noțiune. Astfel, calitatea de rege, care aparține lui Alexandru cel Mare, cînd facem abstracție de subiect nu este determinată îndeajuns spre a reveni unui individ și nu îmbrățișează celelalte calități ale acelui subiect, nici tot ce cuprinde noțiunea acestui principe; în timp ce Dumnezeu, văzînd noțiunea individuală sau hecceitatea lui Alexandru, vede într-însa în același timp fundamentul și temeiul tuturor predicatelor care se pot spune, în mod adevărat, despre el, ca, de pildă, că el va învinge pe Darius și pe Porus, — pînă acolo încît cunoaște *a priori* (și nu prin experiență) chiar dacă Alexandru a murit de o moarte naturală sau de otravă, ceea ce noi nu putem ști decît pe calea istoriei. De aceea, dacă luăm bine în considerare conexiunea lucrurilor, putem spune că există din toate timpurile, în sufletul lui Alexandru, resturi din tot ce i s-a întîmplat, și semne a tot ce i se va întîmpla, ba chiar urme de tot ce se petrece în Univers, deși numai lui Dumnezeu îi este dat să le recunoască pe toate[43].

IX. Că fiece substanță singulară exprimă întregul Univers, în felul ei, și că în noțiunea sa sînt cuprinse toate evenimentele sale, cu toate circumstanțele lor și întregul curs al lucrurilor exterioare

De aici urmează mai multe paradoxe considerabile[44], ca acela, intre altele, că nu este adevărat că două substanțe s-ar putea asemăna în întregime, nefiind diferite decît *solo numero*, și că ceea ce sf. Thoma afirmă în această privință despre îngeri sau inteligențe *(quod ibi omne individuum sit species infima*[45]) este adevărat despre toate substanțele[46], cu condiția să se ia diferența specifică in sensul în care o iau geometrii față de figurile lor[47]: ítem[48], că o substanță nu poate începe decît prin creație, nici pieri decît prin anihilație[49]; că o substanță nu se divide în două, nici din două substanțe nu se face una, și că astfel numărul substanțelor nu crește și nu scade, in chip natural, deși ele sînt adesea transformate.

În plus, orice substanță este ca o lume întreagă și ca o oglindă a lui Dumnezeu, sau a intregului Univers, pe care fiecare substanță îl exprimă[50], în felul ei, cam în felul în care un același oraș este reprezentat în mod diferit, după situațiile diferite ale celui care-l privește[51]. Așadar Universul este oarecum multiplicat de atîtea ori cîte substanțe există, și gloria lui Dumnezeu este și ea redublată, datorită atîtor reprezentări cu totul deosebite ale operei sale. Se poate chiar spune că orice substanță poartă oarecum caracterul înțelepciunii infinite și al atotputerniciei lui Dumnezeu și îl imită atîta cît este capabilă să o facă[52]. Căci ea exprimă, deși în mod confuz, tot ce se întîmplă în Univers, trecut, prezent sau viitor, ceea ce are oarecare asemănare cu o percepție sau o cunoaștere infinită; și cum toate celelalte substanțe o exprimă, la rîndul lor, pe aceasta și i se acomodează, se poate spune că ea își întinde puterea asupra tuturor celorlalte, imitînd atotputernicia Creatorului.

X. Că opinia privitoare la formele substanțiale are ceva solid într-însa, dar că aceste forme nu schimbă nimic în fenomene și nu trebuie să fie întrebuințate pentru a explica efectele particulare

Se pare că cei vechi și atîția oameni capabili, deprinși cu meditațiile profunde, care au predat teologia și filozofia acum cîteva veacuri, și dintre care cîțiva sînt demni de exemplu, datorită sfințeniei lor, au avut oarecare cunoștință de ceea ce am spus, și aceasta i-a făcut să introducă și să mențină formele substanțiale, care sînt astăzi atît de ponegrite[53]. Ei însă nu sînt atît de depărtați de adevăr, nici atît de ridicoli, cum își închipuie obișnuit filozofii noștri cei noi.

Sînt de acord că, în ce privește detaliul fizicii, considerarea acestor forme nu servește la nimic și că ea nu trebuie folosită la explicarea fenomenelor, în particularul lor. Și aici este punctul în care scolasticii noștri au dat greș și, după exemplul lor, medicii din timpurile trecute, — crezînd că explică proprietățile corpurilor, prin simpla menționare a formelor și calităților[54], fără a-și da osteneala să cerceteze modul operației, ca și cum am crede că ne putem mulțumi să spunem că un orologiu are calitatea horodictică, provenită din forma sa, fără să considerăm în ce consistă lucrul acesta. Ceea ce, este drept, poate ajunge celui care-l cumpără, cu condiția ca el să-l dea în grija altuia.

Această greșeală însă și reaua întrebuințare a formelor nu trebuie să ne facă să lepădăm un lucru a cărui cunoaștere este atît de necesară în metafizică încît fără ea sînt convins că nu putem cunoaște bine primele principii[55], nici înălța îndeajuns spiritul la cunoașterea naturilor incorporale și a minunilor lui Dumnezeu.

Totuși, așa cum un geometru nu are nevoie să-și încarce spiritul cu faimosul labirint al compoziției continuului[56], și după cum nici un filozof moral, și cu atît mai puțin un jurisconsult sau un om politic, nu are nevoie să se ostenească cu marile dificultăți care se

întîmpină în concilierea liberului arbitru și a providenței lui Dumnezeu, — întrucît geometrul își poate duce la capăt toate demonstrațiile sale, și omul politic își poate încheia toate deliberațiile, fără să intre în discuțiile acestea, care nu sînt totuși mai puțin necesare și importante în filozofie și în teologie —, tot astfel, un fizician poate explica experiențele servindu-se uneori de experiențe mai simple, deja făcute, alteori, de demonstrații geometrice și mecanice, fără a avea nevoie de considerațiile generale, care aparțin altei sfere; și dacă se servește de concursul lui Dumnezeu sau de vreun suflet, un arheu[57] sau un alt lucru de natura aceasta, el rătăcește afară din drumul său, — întocmai ca acela care, într-o deliberație importantă de natură practică, ar voi să intre în marile raționamente privitoare la natura destinului și a libertății noastre; greșeală pe care, de fapt, oamenii o fac destul de des, fără să bage de seamă, atunci cînd își încurcă mintea cu considerația fatalității și sînt, astfel, uneori chiar abătuți de la hotărîri bune și de la vreo acțiune necesară.

XI. Că meditațiile teologilor și filozofilor numiți scolastici nu sînt de disprețuit[58]

Voind să reabilitez, într-un anume fel, vechea filozofie și să reintroduc *postliminio*[59] formele substanțiale, aproape alungate, știu că afirm un mare paradox: dar poate că nu voi fi condamnat cu atîta ușurință cînd se va ști că am meditat îndelung asupra filozofiei moderne, și că am acordat mult timp experiențelor fizicale și demonstrațiilor geometrice; că multă vreme am fost convins de zădărnicia acestor entități, pe care în cele din urmă, împotriva mea însumi și oarecum forțat, am fost obligat să le reiau, după ce am făcut eu însumi cercetări care m-au silit să recunosc că modernii noștri nu recunosc îndeajuns dreptatea sf. Thoma și a altor mari oameni din acel timp, și că în opiniile filozofilor și ale teologilor scolastici se găsește mult mai multă

temeinicie decît ne închipuim, cu condiția să ne servim de ele cum trebuie și la locul lor. Sînt convins chiar că dacă vreun spirit exact și meditativ și-ar da osteneala să lămurească și să digere gîndurile lor, în felul analitic al geometrilor, el ar găsi o comoară de numeroase adevăruri foarte importante și cu totul demonstrative.

XII. Noțiunile care consistă în întindere conțin în ele ceva imaginar și nu pot constitui substanța corpurilor

Dar, ca să reiau firul considerațiilor noastre, eu cred că cine va medita asupra naturii substanței, pe care am explicat-o mai sus, va găsi că toată natura corpului nu consistă doar în întindere, adică în mărime, figură și mișcare, ci trebuie cu necesitate să recunoaștem într-însa ceva ce are legătură cu sufletele, și este numit de obicei formă substanțială[60]; deși aceasta nu schimbă nimic în fenomene, așa cum nu le schimbă sufletul animalelor — dacă ele au suflet. Se poate chiar demonstra că noțiunea mărimii, figurii și mișcării nu este atît de distinctă cît ne închipuim, și că ea cuprinde într-însa ceva imaginar și relativ la percepțiile noastre, cum fac de asemenea (deși în măsură mult mai mare) culoarea, căldura și alte calități asemănătoare, despre care ne putem îndoi că se găsesc cu adevărat în natura lucrurilor dinafara noastră. De aceea aceste soiuri de calități nu pot alcătui nici o substanță[61]. Și dacă nu ar exista nici un alt principiu de identitate în corp, decît cel pe care l-am spus[62], atunci niciodată un corp nu ar subzista mai mult de un moment.

Totuși sufletele și formele substanțiale ale celorlalte corpuri sînt cu totul deosebite de sufletele inteligente, care singure au cunoștință de acțiunile lor și care nu numai că nu pier în chip natural, dar chiar păstrează veșnic fundamentul cunoașterii a ceea ce sînt; ceea ce le face, pe ele singure, susceptibile de pedeapsă și de recompensă, și cetățene ale regatului Universului, al

cărui monarh este Dumnezeu[63]: de aici urmează că tot restul creaturilor trebuie să le servească lucru despre care vom vorbi în curînd mai pe larg.

XIII. Deoarece noțiunea individuală a fiecărei persoane conține în sine, o dată pentru totdeauna, ceea ce i se va întîmpla vreodată, se văd într-însa probele a priori ale adevărului fiecărui eveniment, adică de ce s-a întîmplat unul mai degrabă decît celălalt; dar aceste adevăruri, deși sigure, nu sînt totuși mai puțin contingente, fiind fundate pe liberul arbitru al lui Dumnezeu sau pe al creaturilor, alegerea aceasta avîndu-și totdeauna temeiurile ei care înclină fără a necesita[64]

Înainte însă de a trece mai departe, trebuie să încercăm să facem față unei mari dificultăți ce se poate naște din fundamentele pe care le-am stabilit mai sus[65]. Am spus că noțiunea unei substanțe individuale conține în ea, o dată pentru totdeauna, tot ce i se poate întîmpla vreodată, și că din considerarea acestei noțiuni se poate vedea tot ce se va putea enunța în mod adevărat despre ea, așa cum în natura cercului putem vedea toate proprietățile ce se pot deduce din ea. Dar s-ar părea că, prin aceasta, diferența dintre adevărurile contingente și cele necesare ar fi distrusă, că libertatea umană nu și-ar mai găsi nici un loc și că o fatalitate absolută ar domni peste toate acțiunile noastre, ca și peste restul evenimentelor lumii. La aceasta răspund că trebuie să facem distincție între ceea ce este cert și ceea ce este necesar; toată lumea e de acord că evenimentele contingente viitoare sînt sigure, de vreme ce Dumnezeu le prevede, dar nu spunem pentru aceasta că ele ar fi necesare. Totuși (se va spune) dacă o concluzie oarecare poate fi dedusă în mod infailibil dintr-o definiție sau noțiune, ea este necesară. Or noi susținem că tot ce se poate întîmpla unei persoane oarecare este deja cuprins virtual în natura, adică în definiția ei, — așa cum sînt proprietățile în definiția cercului, — deci dificultatea subzistă încă. Pentru a-i face

față în chip temeinic, eu spun că sînt două feluri de conexiune, sau de consecuție, una este absolut necesară, aceea al cărei contrar implică contradicție, și deducția aceasta are loc în ce privește adevărurile eterne, cum sînt cele ale geometriei; cealaltă nu este necesară decît *ex hypothesi* și, ca să spunem astfel, prin accident; dar în ea însăși, ea este contingentă, întrucît contrarul ei nu implică contradicție. Și această conexiune este fundată nu pe ideile pure și pe simplul intelect al lui Dumnezeu, ci totodată pe decretele sale libere și pe cursul unitar al Universului.

Să luăm un exemplu: de vreme ce Iuliu Cezar va deveni dictator perpetuu și stăpîn al statului și va răsturna libertatea romanilor, acțiunea aceasta este cuprinsă în noțiunea sa, căci noi presupunem că natura unei atare noțiuni perfecte, a unui subiect, este de a cuprinde totul, pentru ca predicatul să fie conținut într-însa, *ut possit inesse subjecto*[66]. S-ar putea spune că nu în virtutea acestei noțiuni sau idei trebuie Cezar să comită această acțiune, întrucît ea nu îi revine decît fiindcă Dumnezeu știe totul. Dar se va insista că natura sa, sau forma, răspunde acestei noțiuni, și deoarece Dumnezeu i-a impus caracterul acestui personaj, este de aici înainte necesar ca el să i se conformeze. Aș putea răspunde la aceasta prin exemplul evenimentelor viitoare contingente, căci ele nu au nici o realitate încă, decît în intelectul și voința lui Dumnezeu[67], dar, fiindcă în intelectul și voința sa Dumnezeu le-a dat dinainte forma aceasta, ele vor trebui totuși să răspundă la ea.

Prefer însă să fac față la dificultăți, mai degrabă decît să le scuz prin exemplul altor dificultăți asemănătoare, și ceea ce voi spune va servi la lămurirea atît a unora, cît și a celorlalte. Trebuie deci acum să aplicăm distincția conexiunilor, și eu spun că ceea ce se întîmplă potrivit condițiilor prealabile este sigur, dar nu este necesar; și dacă cineva ar face contrariul, el nu ar face nimic imposibil în sine însuși — deși este imposibil *(ex hypothesi)* ca aceasta să se întîmple. Căci

dacă ar fi vreun om capabil să ducă pînă la capăt demonstrația, în virtutea căreia ar putea dovedi conexiunea aceasta a subiectului, care e Cezar, și a predicatului, care este întreprinderea sa fericită, — el ar arăta, în adevăr, că [dictatura viitoare a lui Cezar își are fundamentul în noțiunea sau natura lui Cezar, că se află în această natură un temei pentru care el a decis mai degrabă să treacă Rubiconul decît să se oprească în fața lui, și pentru care ziua de la Farsale[68] el a cîștigat-o mai degrabă decît să o piardă; că era potrivit rațiunii, și în consecință sigur, ca aceasta să se întîmple, dar nu că este necesar în sine însuși, sau că contrariul ar implica o contradicție. Așa cum este potrivit rațiunii și sigur că Dumnezeu va face totdeauna ceea ce este mai bun, deși ceea ce este mai puțin perfect nu implică nici o contradicție.]

Căci s-ar găsi că demonstrația acestui predicat al lui Cezar nu este atît de absolută ca cele privitoare la numere, sau ca cele din geometrie, ci că ea presupune cursul lucrurilor pe care Dumnezeu l-a ales în mod liber și care este întemeiat pe primul decret liber al lui Dumnezeu — acela de a face totdeauna ce este mai perfect — și pe decretul dat de Dumnezeu, (ca urmare a celui dintîi), cu privire la natura umană, potrivit căruia omul va face totdeauna (deși în mod liber) ce îi va părea mai bun. Însă orice adevăr întemeiat pe decrete de acest fel este contingent, deși este sigur; căci aceste decrete nu schimbă posibilitatea lucrurilor și, așa cum am spus deja, deși Dumnezeu alege desigur totdeauna ce este mai bun, aceasta nu se opune ca ce este mai puțin perfect să fie și să rămînă posibil în el însuși, deși el nu se va întîmpla, — căci ceea ce face să fie înlăturat nu este imposibilitatea, ci imperfecțiunea sa. Însă nimic nu este necesar, dacă opusul său este posibil.

Vom fi deci în stare să răspundem dificultăților de acest fel, oricît de mari ar părea ele (și, în adevăr, ele

nu sînt mai puțin presante, ținînd seama de toți cei care au tratat vreodată această materie), cu condiția să băgăm bine de seamă că toate propozițiile contingente au temeiuri pentru a fi mai degrabă așa decît altfel, sau (ceea ce e același lucru) că ele au dovezi *a priori*[69] ale adevărului lor, dovezi care le fac sigure și care arată că conexiunea subiectului și a predicatului acestor propoziții își are fundamentul în natura unuia și a altuia; dar că ele nu au demonstrații ale necesității lor, întrucît aceste temeiuri nu sînt fundate decît pe principiul contingenței sau al existenței lucrurilor, adică pe ceea ce este sau pare mai bun printre mai multe lucruri deopotrivă de posibile; în timp ce adevărurile necesare sînt fundate pe principiul contradicției și pe posibilitatea sau imposibilitatea esențelor înseși, fără ca în aceasta să aibă referință la voința liberă a lui Dumnezeu sau a creaturilor.

XIV. Dumnezeu produce substanțe diferite, după vederile deosebite pe care le are asupra Universului, și prin intervenția lui Dumnezeu, în virtutea naturii proprii a fiecărei substanțe, ceea ce se întîmplă uneia răspunde la ceea ce se întîmplă tuturor celorlalte, fără ca ele să acționeze imediat una asupra alteia

După ce am luat cunoștință întrucîtva în ce consistă natura substanțelor, trebuie să încercăm să explicăm dependența pe care o au ele unele față de altele, precum și acțiunile și pasiunile lor[70]. Or, mai întîi, este foarte clar că substanțele create depind de Dumnezeu, care le conservă și care chiar le produce în mod continuu, printr-un fel de emanație[71], așa cum producem noi gîndurile noastre. Căci Dumnezeu, întorcînd, ca să spunem astfel, pe toate laturile și în toate chipurile, sistemul general al fenomenelor pe care găsește că e bine să-l producă pentru a-și manifesta gloria sa, și privind toate fețele lumii, în toate felurile posibile, —

de vreme ce nu există raport care să scape atotștiinței lui, — rezultatul fiecărei vederi a Universului, ca fiind privit dintr-un anumit loc, este o substanță care exprimă Universul potrivit acestei vederi, — dacă Dumnezeu găsește cu cale să facă eficient gîndul său și să producă această substanță. Și întrucît vederea lui Dumnezeu este totdeauna plină de adevăr, percepțiile noastre sînt și ele adevărate, numai judecățile provin de la noi, și ele sînt cele care ne înșală[72].

4. Am spus însă mai sus, și urmează și din ceea ce am spus acum, că fiece substanță este ca o lume aparte, independentă de orice altceva[73], afară de Dumnezeu[74]; așadar toate fenomenele noastre, adică tot ce ni se poate întîmpla vreodată, nu sînt decît urmări ale ființei noastre; și întrucît aceste fenomene păstrează o anumită ordine, conformă naturii noastre, sau, pentru a spune astfel, conformă lumii care este în noi, ordine datorită căreia putem face observații utile pentru a ne regula conduita și care sînt justificate prin succesul fenomenelor viitoare; și întrucît astfel putem adesea face judecăți asupra viitorului pe baza trecutului, fără a ne înșela, aceasta ar fi suficient pentru a spune că fenomenele sînt adevărate, — fără a ne osteni să știm dacă ele există în afara noastră și dacă alții își dau și ei seama de ele. Totuși este foarte adevărat că percepțiile sau expresiile tuturor substanțelor își răspund unele altora, astfel încît fiecine, urmînd cu grijă anumite temeiuri sau legi pe care le-a observat, se întîlnește cu celălalt care face la fel, — întocmai cum, dacă mai mulți oameni se pun de acord să se afle împreună într-un anumit loc, într-o zi anumită fixată dinainte, ei pot face efectiv acest lucru, dacă vor[75]. Însă, deși toți exprimă aceleași fenomene, expresiile lor nu sînt pentru aceasta perfect asemenea, ci ajunge ca ele să fie proporționale[76]; așa cum mai mulți spectatori cred că văd același lucru, și în adevăr se înțeleg între ei, deși fiecare vede și vorbește după măsura vederii sale.

Singur Dumnezeu însă (de la care emană încontinuu toți indivizii și care vede Universul, nu numai așa cum

îl văd ei, ci și cu totul altfel decît ei toți) este cauza acestei corespondențe a fenomenelor lor, și el face ca ceea ce este particular unuia să fie public tuturor[77]; altfel nu ar exista legătură. Am putea deci spune, într-un anumit fel și într-un sens bun, deși depărtat de uzul curent, că o substanță particulară nu acționează niciodată asupra altei substanțe particulare și nici nu suferă influența ei, dacă observăm că ceea ce se întîmplă fiecăreia nu este decît o urmare a ideii sale, sau a noțiunii complete singure, — întrucît această idee conține deja toate predicatele sau evenimentele și exprimă tot Universul. În adevăr, nu ni se poate întîmpla nimic decît gîndiri și percepții, iar toate gîndirile și percepțiile noastre viitoare nu sînt decît urmări, deși contingente, ale gîndirilor și percepțiilor noastre precedente, astfel încît, dacă eu[78] aș fi capabil să cunosc în mod distinct tot ce mi se întîmplă sau apare în acest ceas, aș putea vedea aici tot ce mi se va întîmpla sau îmi va apărea vreodată; ceea ce nu ar lipsi, și mi s-ar întîmpla, chiar dacă tot ce este în afara mea ar fi distrus, cu condiția numai să rămînă Dumnezeu și cu mine[79]. Dar fiindcă ceea ce observăm într-un fel anumit, noi îl atribuim altor lucruri, socotindu-le drept cauze care acționează asupra noastră, trebuie să vedem temeiul acestei judecăți și ce adevăr are ea într-însa.

XV. Acțiunea unei substanțe finite asupra celeilalte nu consistă decît în creșterea gradului expresiei sale[80], unită cu diminuarea expresiei celeilalte substanțe, în măsura în care Dumnezeu le obligă să se acomodeze împreună

Fără însă a intra într-o lungă discuție, ajunge acum, pentru a împăca limbajul metafizic cu practica, să observăm că noi ne atribuim nouă, într-o măsură mai mare, și cu dreptate, fenomenele pe care le exprimăm în mod mai perfect, și că atribuim celorlalte substanțe aceea ce fiecare exprimă mai bine. Astfel, o substanță care este de o întindere infinită, întrucît ea exprimă

totul, devine limitată prin felul expresiei sale mai mult sau mai puțin perfectă. Acesta este felul în care se poate concepe, așadar, că substanțele își pun obstacol sau se limitează între ele; și în consecință putem spune, în acest sens, că ele acționează una asupra celeilalte și sînt obligate — ca să spunem astfel — să se acomodeze între ele. Căci se poate întîmpla ca o schimbare care face să crească expresia uneia să diminueze pe aceea a celeilalte[91]. Însă virtutea unei substanțe particulare este să exprime bine gloria lui Dumnezeu, și aceasta este ceea ce o face mai puțin limitată. Și fiecare lucru, atunci cînd își exercită virtutea sau puterea, adică atunci cînd acționează, se schimbă în mai bine și se extinde, întrucît ea acționează; așadar cînd are loc o schimbare de care sînt afectate mai multe substanțe (fiindcă, de fapt, orice schimbare le atinge pe toate), cred că putem spune că aceea care în mod imediat trece, datorită schimbării, la un grad mai mare de perfecțiune, sau la o expresie mai perfectă, își exercită puterea ei și *acționează*, iar cea care trece la un grad mai mic își face cunoscută slăbiciunea, și *suferă acțiunea*. De aceea eu socotesc că orice acțiune a unei substanțe care posedă percepție aduce cu sine o anumită *plăcere*, și orice pasiune, o anumită *durere*, și *invers*; totuși se poate prea bine întîmpla ca un avantaj prezent să fie distrus mai tîrziu de un rău mai mare[92]. De aici vine faptul că putem păcătui acționînd sau exercitîndu-ne puterea și simțind plăcere.

XVI. Concursul extraordinar al lui Dumnezeu este cuprins în ceea ce exprimă esența noastră, căci această expresie se întinde la tot; dar el depășește forțele naturii noastre sau expresiunea noastră distinctă, care este finită, și urmează anumite maxime subalterne

Nu mai rămîne acum decît să explicăm cum este cu putință ca Dumnezeu să aibă vreo influență asupra oamenilor, sau asupra celorlalte substanțe, în virtutea

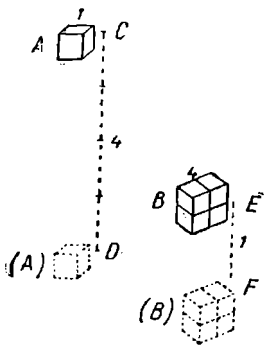
unui concurs extraordinar şi miraculos, de vreme ce se pare că nu li se poate întîmpla nimic extraordinar, nici supranatural, avînd în vedere că toate evenimentele lor nu sînt decît urmări ale naturii lor[83]. Trebuie însă să ne amintim ce-am spus mai sus cu privire la miracole în Univers, care sînt totdeauna conforme legii universale a ordinii generale, deşi ele sînt mai presus de maximele subalterne[84]. Şi întrucît fiece persoană sau substanţă este ca o mică lume care o exprimă pe cea mare[85], se poate spune, de asemenea, că acţiunea aceasta extraordinară a lui Dumnezeu asupra acestei substanţe nu este mai puţin miraculoasă, deşi ea este cuprinsă în ordinea generală a Universului, în măsura în care el este exprimat de esenţa sau noţiunea individuală a acestei substanţe. De aceea, dacă cuprindem în natura noastră tot ceea ce ea exprimă, nimic nu este pentru ea supranatural, căci ea se întinde la totul, — un efect exprimînd totdeauna cauza sa, şi Dumnezeu fiind adevărata cauză a substanţelor. Dar fiindcă ceea ce natura noastră exprimă mai perfect îi aparţine într-un mod particular, întrucît în aceasta ii consistă puterea, şi fiindcă ea e limitată, — aşa cum am explicat —, există multe lucruri care depăşesc forţele naturii noastre şi chiar pe acelea ale tuturor naturilor mărginite. În consecinţă, pentru a vorbi mai limpede, eu spun că miracolele şi intervenţiile extraordinare ale lui Dumnezeu au propriu faptul că ele nu pot fi prevăzute de raţionamentul nici unui spirit creat, oricît ar fi el de luminat, fiindcă înţelegerea distinctă a ordinii generale depăşeşte orice creatură; în timp ce tot ceea ce numim natural depinde de maxime mai puţin generale, pe care creaturile le pot înţelege. Pentru ca vorbele noastre să fie tot atît de ireproşabile ca înţelesul lor, ar fi bine să legăm anumite feluri de a vorbi cu anumite gînduri, şi am putea numi astfel esenţă sau idee a noastră ceea ce cuprinde tot ce exprimăm noi, — şi cum esenţa exprimă uniunea noastră cu Dumnezeu însuşi, ea nu are limite şi nimic nu o depăşeşte.

În schimb, ceea ce este mărginit în noi va putea fi numit natura noastră, sau puterea noastră, și sub raportul acesta, ceea ce depășește naturile tuturor substanțelor create este supranatural.

XVII. Exemplul unei maxime subalterne sau lege a naturii. Unde se arată că Dumnezeu conservă mereu aceeași forță, dar nu aceeași cantitate de mișcare, împotriva cartezienilor și a cîtorva altora[86]

Am pomenit deja adeseori de maximele subalterne sau de legile naturii, și mi se pare că ar fi bine să dăm un exemplu. În mod obișnuit, filozofii noștri noi se folosesc de regula faimoasă după care Dumnezeu conservă mereu aceeași cantitate de mișcare în lume. În adevăr ea este foarte plauzibilă și, mai înainte, eu o socoteam deasupra îndoielii. Dar, în urmă, am recunoscut în ce constă greșeala. Ea stă în faptul că D-l Descartes și mulți alți matematicieni capabili au crezut că simpla cantitate de mișcare, adică viteza înmulțită cu mărimea mobilului, corespunde în întregime forței de mișcare, — sau, pentru a vorbi în limbaj geometric, că forțele sînt proporționale cu produsul vitezelor prin corpuri. Or, este foarte rațional ca în Univers aceeași forță să se conserve mereu. De aceea, cînd observăm fenomenele, vedem bine că mișcarea mecanică perpetuă nu are nicăieri loc, căci altfel, forța unei mașini, care este mereu puțin diminuată prin fricțiune și trebuie curînd să se sfîrșească, s-ar reface și, în consecință, ar crește de la sine, fără nici un impuls nou dinafară; și observăm, de asemenea, că forța unui corp nu este diminuată decît în măsura în care el dă o parte dintr-însa unor corpuri vecine, sau propriilor sale părți, în măsura în care ele au o mișcare aparte[87].

Astfel, ei au crezut că ceea ce se poate spune despre forță s-ar putea spune și despre cantitatea de mișcare. Însă, pentru a arăta diferența dintre ele, eu *presupun* că un corp căzînd de la o anumită înălțime cîștigă forța



de a se rîdica din nou la ea, dacă direcția lui îl mînă astfel — afară numai dacă nu se ivesc obstacole. De exemplu, că un pendul s-ar ridica din nou exact la înălțimea de la care a coborît, dacă rezistența aerului și alte cîteva mici obstacole nu î-ar micșora puțin din forța cîștigată.

Presupun, de asemenea, că este nevoie de tot atîta forță pentru a ridica un corp *A*, de o livră, la înălțimea *CD*, de 4 stînjeni, cîtă trebuie pentru a ridica un corp *B*, de 4 livre, la înălțimea *EF*, de 1 stînjen. Toate acestea sînt admise de filozofii noștri noi.

Este deci limpede că corpul *A*, căzînd de la înălțimea *CD*, a cîștigat exact tot atîta forță cît corpul *B*, căzut de la înălțimea *EF;* căci corpul *B*, ajuns în punctul *F* și posedînd acolo forța de a se ridica din nou în *E* (în virtutea primei supoziții), are în consecință forța de a ridica un corp de 4 livre, adică propriul său corp, la înălțimea *EF*, de 1 stînjen; și tot astfel corpul *A*, ajuns în *D* și posedînd acolo forța de a se ridica din nou pînă în *C*, are forța să ridice un corp de 1 livră, adică propriul său corp, la înălțimea *CD*, de 4 stînjeni. Așadar (în virtutea supoziției a doua) forța acestor două corpuri este egală.

Să vedem acum dacă și cantitatea de mișcare este aceeași, de o parte și de alta: aici însă vom fi surprinși să găsim o diferență foarte mare. În adevăr, a fost demonstrat de Galileu că viteza cîștigată de un corp, căzînd din *C* în *D*, este dublul vitezei cîștigate de el, căzînd din *E* în *F*, deși înălțimea este cvadruplă. Să înmulțim, așadar, corpul *A* luat = 1, prin viteza sa luată = 2; produsul sau cantitatea de mișcare va fi = 2; și, de cealaltă parte, să înmulțim corpul *B*, care este = 4, prin viteza sa care este = 1, produsul

sau cantitatea de mișcare va fi = 4; așadar cantitatea de mișcare a corpului *A*, în punctul *D*, este jumătate din cantitatea de mișcare a corpului *B*, în punctul *F*, și totuși forțele lor sînt egale; deci este mare diferență între cantitatea de mișcare și forță, ceea ce trebuie să demonstrăm.

De aici se vede că *forța* trebuie calculată prin cantitatea efectului pe care ea îl poate produce — de exemplu, prin înălțimea la care un corp greu, de o anumită mărime și speță, poate fi ridicat —, ceea ce e cu totul deosebit de viteza care i se poate da. Și pentru a-i da o viteză dublă este necesar mai mult decît dublul forței[18].

Nimic nu este mai simplu decît această dovadă; și D-l Descartes a căzut aici în greșală numai fiindcă se încredea prea mult în gîndurile sale, chiar atunci cînd ele nu erau îndeajuns de mature. Dar ceea ce mă miră este că, de atunci, discipolii săi nu și-au dat seama de această eroare: și mi-e teamă ca, puțin cîte puțin, ei să nu înceapă să imite pe unii peripateticieni — de care-și bat joc — și să nu se deprindă, ca aceștia, să consulte mai degrabă cărțile dascălului lor decît rațiunea și natura.

XVIII. Distincția între forță și cantitatea de mișcare este importantă, între altele, pentru a înțelege că trebuie să recurgem la considerații metafizice, deosebite de întindere, pentru a explica fenomenele corpurilor

Considerarea aceasta a forței, ca deosebită de cantitatea de mișcare, este destul de importantă nu numai în fizică și în mecanică, pentru a găsi legile adevărate ale naturii și regulile mișcării și pentru a corecta chiar cîteva erori de ordin practic, care s-au strecurat în scrierile cîtorva matematicieni capabili, dar chiar în metafizică, pentru a înțelege mai bine principiile; căci mișcarea, dacă nu luăm în considerare într-însa decît ceea ce ea cuprinde în chip precis și formal, adică

schimbarea de loc, nu este un lucru în întregime real; și cînd mai multe corpuri își schimbă situația între ele, nu este cu putință să se determine, prin simpla considerare a acestor schimbări, căruia dintre ele trebuie atribuită mișcarea sau repausul, cum aș putea să arăt pe cale geometrică, dacă aș voi să mă opresc acum la aceasta[89].

Totuși forța sau cauza apropiată a acestor schimbări este ceva mai real, și există destul temei să o atribuim unui corp mai degrabă decît altuia; de aceea, numai pe calea aceasta putem cunoaște cui aparține mai mult mișcarea. Forța aceasta însă este ceva deosebit de mărime, figură și mișcare, și putem vedea de aici că ceea ce concepem în corp nu consistă în întregime numai din întindere și din modificările ei, cum sînt convinși modernii noștri[90]. Așadar sîntem obligați să restabilim în plus unele entități și forme, pe care ei le-au alungat. Și astfel, se vede din ce în ce mai mult că, deși toate fenomenele particulare ale naturii pot fi explicate în mod matematic sau mecanic, de către cei care le înțeleg, totuși principiile generale ale naturii corporale și ale mecanicii însăși sînt mai degrabă metafizice[91] decît geometrice, și aparțin mai degrabă unor forme sau naturi indivizibile, ca fiind cauzele aparențelor, decît masei corporale sau întinse. Reflecție care este capabilă să reconcilieze filozofia mecanică a modernilor cu circumspecția cîtorva persoane inteligente și bine intenționate, care se tem, cu oarecare temei, să nu ne îndepărtăm prea mult de ființele imateriale, în paguba pietății.

XIX. Utilitatea cauzelor finale în fizică

Cum nu-mi place să judec oamenii în sensul rău[92], nu acuz pe noii noștri filozofi, care pretind să alunge cauzele finale din fizică, dar sînt obligat totuși să mărturisesc că urmările acestei păreri mi se par periculoase[93], mai ales cînd o pun alături de aceea pe care

am combătut-o la începutul acestei disertații și care pare să tindă la înlăturarea desăvîrșită a acestor cauze, ca și cum Dumnezeu nu și-ar propune nici un scop și nici un bine, în acțiunea lui, sau ca și cum binele nu ar fi obiectul voinței sale. În ce mă privește, eu cred, dimpotrivă, că aici trebuie căutat principiul tuturor existențelor și al legilor naturii, întrucît Dumnezeu își propune totdeauna ce este mai bun și mai perfect.

Admit, desigur, că sîntem capabili să ne înșelăm, cînd voim să precizăm scopurile sau intențiile lui Dumnezeu, — dar aceasta numai cînd voim să le mărginim la o intenție particulară, crezînd că el nu a avut în vedere decît un singur lucru, în timp ce el ține seama, în același timp, de totul; de pildă, cînd credem că Dumnezeu n-a făcut lumea decît pentru noi, comitem un mare abuz, deși este foarte adevărat că el a făcut-o întreagă pentru noi și că nu există nimic în Univers care să nu ne atingă și care să nu se acorde, totodată, cu grija pe care el ne-o poartă, potrivit principiilor pe care le-am pus mai sus. De aceea, cînd vedem că se produce sau că urmează din operele lui Dumnezeu vreun efect bun sau vreo perfecțiune, putem spune cu certitudine că Dumnezeu și le-a propus. Căci el nu face nimic la întîmplare[94], și nu ne este asemenea nouă, cărora ni se întîmplă doar din cînd în cînd să facem și un bine. De aceea, departe de a putea greși — cum fac politicienii exagerați cînd își închipuie prea multă subtilitate în intențiile principilor, sau cum fac comentatorii care caută prea multă erudiție în autorul lor —, noi nu putem niciodată atribui destulă reflecție acestei înțelepciuni infinite, și nu există materie în care să putem mai puțin greși, cît timp nu facem decît să afirmăm, și avem grijă să ne ferim aici de propoziții negative, care limitează intențiile lui Dumnezeu.

Toți cei care văd structura admirabilă a animalelor sînt înclinați să recunoască înțelepciunea autorului lucrurilor[95], și eu sfătuiesc pe cei care au un simțămînt de pietate, sau chiar numai de filozofie adevărată, să fugă de frazele cîtorva spirite care se pretind tari și

spun că vedem fiindcă se întîmplă să avem ochi, fără ca ochii să fi fost făcuți pentru a vedea. Dacă admiți serios aceste opinii care atribuie totul necesității materiei, sau unei întîmplări anumite (deși atît una, cît și cealaltă trebuie să pară ridicole celor care înțeleg ceea ce am explicat noi mai sus), este greu să poți recunoaște un autor inteligent naturii. Căci efectul trebuie să răspundă cauzei sale, ba chiar el se cunoaște cel mai bine din cunoașterea cauzei, și este lipsit de rațiune să introduci o inteligență suverană, ordonatoare a lucrurilor, și apoi, în loc să folosești înțelepciunea ei, să nu te servești decît de proprietățile materiei la explicarea fenomenelor. Întocmai ca și cum, pentru a explica o cucerire a unui mare principe, care a luat o cetate importantă, un istoric ar spune că ea se datorește faptului că micile corpuscule ale prafului de pușcă, fiind liberate prin contactul cu o scînteie, au țîșnit cu o viteză capabilă să proiecteze un corp dur și greu împotriva zidurilor cetății, în timp ce ramurile corpusculelor care alcătuiesc arama tunurilor ar fi legate destul de bine pentru a nu se desface sub presiunea acestei viteze; în loc să arate cum prevederea cuceritorului l-a făcut să aleagă timpul și mijloacele potrivite, și cum puterea sa a biruit toate obstacolele.

XX. Pasaj remarcabil al lui Socrate, la Platon, împotriva filozofilor prea materialiști

Aceasta îmi aduce aminte de un pasaj frumos al lui Socrate, în *Faedonul*[96] lui Platon, care se acordă minunat cu părerile mele, în acest punct, și pare făcut în chip expres împotriva filozofilor noștri prea materialiști. Acordul acesta a și născut în mine dorința să-l traduc și, deși el este cam lung, poate că exemplul acesta va putea da ocazie cuiva să ne împărtășească o mulțime de alte gînduri frumoase și solide care se găsesc în scrierile acestui faimos autor. „Am auzit, spune Socrate, într-o zi, pe cineva citind dintr-o carte a lui

Anaxagora, în care se găseau cuvintele că o ființă inteligentă este cauza tuturor lucrurilor, și că ea le-a orînduit și împodobit. Lucrul acesta mi-a făcut o plăcere nespusă, căci socoteam că, dacă lumea este opera unei inteligențe, totul este făcut în chipul cel mai perfect care a fost cu putință. De aceea socoteam că cel care ar voi să afle temeiul pentru care lucrurile se nasc, sau pier, sau subzistă, ar trebui să caute ce este potrivit cu perfecțiunea fiecărui lucru. Astfel, omul nu ar trebui să ia în considerare, în sine sau în orice alt lucru, decît ce este mai bun și mai perfect. Căci cel care ar cunoaște ce e mai perfect ar judeca lesne, în raport cu aceasta, ce este imperfect, întrucît nu există decît o singură știință a perfectului și imperfectului.

Considerînd toate acestea, mă bucuram că am găsit un învățător care ar putea arăta temeiurile lucrurilor: de exemplu, dacă Pămîntul este mai degrabă rotund decît plan, și de ce a fost mai bine ca el să fie așa decît altfel . . . În plus, mă așteptam ca, spunîndu-mi dacă Pămîntul se află în centrul Universului sau nu, autorul îmi va explica de ce modul acesta de așezare a fost cel mai potrivit. Și că el îmi va spune același lucru despre Soare, despre Lună, despre stele și despre mișcările lor . . . Și, în sfîrșit, că după ce va fi arătat ce este potrivit pentru fiece lucru în particular, el mi-ar arăta ce este mai bun în general.

Plin de speranța aceasta, am luat și am parcurs cărțile lui Anaxagora, cu mare rivnă, dar m-am găsit la sfîrșit foarte departe de ce socoteam, căci am fost surprins să văd că el nu se servea de loc de această inteligență guvernatoare, pe care o pusese în frunte, că el nu mai vorbea de podoaba, nici de perfecțiunea lucrurilor, ci introducea anumite materii eteriene puțin verosimile.

În felul acesta el făcea ca cineva care, după ce ar spune că Socrate face lucrurile cu inteligență, începînd apoi să explice în particular cauzele acțiunilor lui, ar zice că Socrate stă jos, aici, fiindcă are un trup alcă-

tuit din oase, carne și din tendoane, că oasele sînt solide, dar au între ele intervale și articulații, că tendoanele pot fi încordate sau relaxate, și că, datorită acestui fapt, corpul este flexibil și, astfel, eu stau jos. Sau ca cineva care, voind să explice vorbirea mea prezentă, ar recurge la aer, la organele vocii și ale auzului și la alte lucruri asemănătoare, uitînd totuși cauzele adevărate, anume că atenienii au crezut că fac mai bine dacă mă condamnă decît dacă mă achită, și că eu am crezut că fac mai bine dacă rămîn așezat aici, decît dacă fug. Căci, pe legea mea, fără aceasta, de multă vreme tendoanele și oasele astea s-ar afla alături de beoțieni și de megarieni, dacă eu n-aș fi găsit că este mai drept și mai cinstit pentru mine să sufăr pedeapsa pe care patria mea vrea să mi-o impună decît să trăiesc aiurea, vagabond și exilat. De aceea este lipsit de temei să numim oasele și tendoanele acestea, și mișcările lor, cauze.

Este adevărat că acela care ar zice că eu n-aș putea face toate acestea fără oase și fără tendoane ar avea dreptate, dar altceva este adevărata cauză . . . și altceva, ceea ce nu e decît o condiție fără care cauza nu ar putea fi cauză . . .

Oamenii care spun numai, de exemplu, că mișcarea corpurilor în spațiul dimprejur susține Pămîntul, acolo unde el se află, uită că puterea divină orînduiește totul în modul cel mai frumos și nu înțeleg că binele și frumosul este ceea ce unește, ceea ce alcătuiește și menține lumea . . .“ Pînă aici Socrate; ceea ce urmează la Platon, despre idei sau forme, nu este mai puțin excelent, dar este ceva mai dificil.

XXI. Dacă regulile mecanice ar depinde numai de geometrie, fără metafizică, fenomenele ar fi cu totul altele

Întrucît însă înțelepciunea lui Dumnezeu a fost totdeauna recunoscută în detaliul structurii mecanice a anumitor corpuri particulare, desigur ea trebuie să se

fi manifestat și în economia generală a lumii și în constituția legilor naturii. Aceasta este atît de adevărat, încît rezoluțiile înțelepciunii divine le observăm în înseși legile mișcării, în general. Căci, dacă nu s-ar găsi în corpuri decît o masă întinsă, și dacă în mișcare nu s-ar afla decît schimbarea de loc, și dacă totul ar trebui și ar putea fi dedus din aceste definiții singure, printr-o necesitate geometrică, ar urma de aici — cum am arătat în altă parte —, că cel mai mic corp ar imprima unuia mare care s-ar afla in repaus și pe care l-ar întîlni aceeași viteză pe care o are el, fără să piardă cît de puțin din viteza sa; și ar trebui să admitem o mulțime de alte astfel de reguli cu desăvîrșire contrare alcătuirii unui sistem. În schimb, decretul înțelepciunii divine, de a conserva totdeauna aceeași forță și aceeași direcție, în total, a prevenit lucrul acesta.

Eu cred chiar că mai multe efecte ale naturii se pot demonstra în chip îndoit, anume prin considerația cauzei eficiente[97], și pe deasupra, deosebit, prin considerarea cauzei finale, servindu-ne, de exemplu, de decretul lui Dumnezeu de a produce efectul său totdeauna pe căile cele mai simple și cele mai determinate, cum am arătat în altă parte, explicînd legile catoptricii și ale dioptricii, și cum voi spune mai pe larg, îndată.

XXII. Concilierea celor două căi, a cauzelor finale și a cauzelor eficiente, pentru a da satisfacție atît celor care explică natura în chip mecanic, cît și celor care recurg la naturi incorporale

Este potrivit să facem observația aceasta, pentru a reconcilia pe cei care speră să explice în chip mecanic formația primei texturi a unui animal, ca și a întregii mașini a părților, cu cei care explică aceeași structură prin cauzele finale. Și o cale, și alta este bună, și una, și cealaltă poate fi utilă, nu numai pentru a admira arta marelui meșter, ci și pentru a descoperi lucruri folositoare, în fizică și în medicină. Iar autorii care ur-

mează aceste căi diferite nu ar trebui să se trateze rău unii pe alții[98].

Căci văd pe cei care se străduiesc să explice frumusețea divinei anatomii, bătîndu-și joc de ceilalți care își închipuie că o mișcare a unor anumite lichide, ce pare accidentală, a putut produce o varietate atît de frumoasă de membre, și tratîndu-i de temerari și de profani. Iar aceștia, dimpotrivă, tratează pe cei dintîi de simpli și de superstițioși, asemenea acelor învățați antici care socoteau pe fizicieni drept lipsiți de pietate cînd susțineau că nu Jupiter tună, ci o anumită materie care se găsește în nori[99]. Cel mai bine ar fi să unim o considerație cu cealaltă, căci — dacă e permis să ne servim de o comparație de rînd —, îndemînarea unui lucrător eu o recunosc și o laud nu numai arătînd planurile pe care le-a avut construind piesele mașinii sale, dar și explicînd instrumentele de care s-a servit ca să-și facă fiece piesă, mai ales cînd aceste instrumente sînt simple și ingenios concepute. Iar *Dumnezeu este meșter indeajuns de îndemînatic* ca să producă o mașină încă de o mie de ori mai ingenioasă decît aceea a corpului nostru, servindu-se numai de cîteva lichide destul de simple, formate în mod expres astfel ca să nu fie nevoie decît de legile ordinare ale naturii pentru a le separa și combina cum trebuie, spre a produce un efect atît de admirabil; este adevărat însă, de asemenea, că aceasta nu s-ar întîmpla dacă Dumnezeu n-ar fi autorul naturii.

Totuși eu socotesc că metoda cauzelor eficiente, care este de fapt mai adîncă și, într-un fel, mai imediată și *a priori*, este în schimb destul de dificilă cînd se ajunge la detaliu, și cred că filozofii noștri sînt cel mai adesea încă foarte departe de ea. Calea cauzelor finale însă este mai ușoară și adesea servește, nu mai puțin, la descoperirea unor adevăruri importante și utile, care ar cere timp îndelungat dacă le-am căuta pe ceastălaltă cale, mai fizică, — așa cum anatomia ne poate da exemple demne de luat în considerare. De aceea cred

că Snellius[100], care este primul descoperitor al regulilor refracției, ar fi așteptat mult pînă să le găsească, dacă ar fi voit să caute mai întîi cum se formează lumina. Dar el a urmat, după cît se pare, metoda de care s-au servit cei vechi pentru catoptrică, și care este, în adevăr, aceea a cauzelor finale. Căci, căutînd drumul cel mai simplu pentru a conduce o rază dintr-un punct dat la un alt punct dat, prin reflectarea ei pe un plan dat (făcînd supoziția că aceasta este intenția naturii), ei au găsit egalitatea unghiurilor de incidență și de reflexie, — cum se poate vedea într-un mic tratat al lui Heliodor din Larissa[101], și în alte scrieri. Ceea ce, după cît cred, D-l Snellius și, în urma lui (deși fără a ști nimic despre el), D-l Fermat au aplicat, în chip mai ingenios, la refracție. Căci se dovedește că atunci cînd razele păstrează, în aceleași medii, aceeași proporție de sinus care este și aceea a rezistenței mediilor, calea aceasta este cea mai simplă sau, cel puțin, cea mai determinată, pentru a trece dintr-un punct dat într-un anumit mediu la un punct dat în alt mediu. Și demonstrația pe care D-l Descartes a vrut să o dea acestei teoreme, pe calea cauzelor eficiente, este departe de a fi la fel de bună. Cel puțin trebuie să ne îndoim că el ar fi putut-o găsi vreodată, pe calea aceasta, dacă nu ar fi aflat în Olanda de descoperirea lui Snellius.

XXIII. Revenind la substanțele imateriale, explicăm cum acționează Dumnezeu asupra intelectului spiritelor, și dacă avem totdeauna ideea a ceea ce gîndim

Am găsit potrivit să insist puțin asupra acestor considerații privind *cauzele finale*, *naturile incorporale* și o cauză inteligentă în relație cu corpurile, pentru a face cunoscută utilitatea lor chiar în fizică și în matematici, cu scopul, pe de o parte, de a purifica filozofia mecanică de impietatea care i se impută și, pe de alta, spre a înălța spiritul filozofilor noștri de la considerațiile

pur materiale la meditații mai nobile. Va fi potrivit acum să ne întoarcem, de la corpuri la naturile imateriale și în particular la spirite, și să spunem ceva despre modul de care se folosește Dumnezeu pentru a le lumina și a acționa asupra lor, mod în care, nu poate fi îndoială, că se găsesc iarăși anumite legi cu caracter natural, lucru de care voi putea vorbi mai pe larg în altă parte. Va fi de ajuns acum să spun ceva, în treacăt, despre idei și despre întrebarea dacă noi vedem totul în Dumnezeu, și în ce fel este Dumnezeu lumina noastră.

Va fi însă bine să observăm că reaua întrebuințare a ideilor dă ocazie la mai multe erori. Căci, cînd raționăm despre un lucru oarecare, noi ne închipuim că posedăm o idee a acestui lucru — și acesta este fundamentul pe care cîțiva filozofi, vechi și noi, au edificat o anumită demonstrație a existenței lui Dumnezeu, care este foarte imperfectă[102]. În adevăr, spun ei, trebuie numaidecît să am o idee despre Dumnezeu, adică despre o ființă perfectă, de vreme ce eu cuget la el, și nu poți cugeta fără idee; însă ideea acestei ființe cuprinde în ea toate perfecțiunile, și existența e una dintre ele; în consecință, ființa perfectă există. Cum însă noi cugetăm adesea la himere imposibile, de exemplu, la gradul ultim al vitezei, la numărul cel mai mare, la întîlnirea concoidei cu baza sau regula sa, raționamentul acesta nu este satisfăcător. În sensul acesta se poate deci spune că există idei adevărate și idei false, după cum lucrul de care e vorba este posibil sau nu. Și numai atunci te poți lăuda că ai o idee a lucrului, cînd ești sigur de posibilitatea lui. Așadar argumentul citat dovedește, cel puțin, că Dumnezeu există cu necesitate, dacă el este posibil[103]. Este, în adevăr, un excelent privilegiu al naturii divine acela de a nu avea nevoie decît de posibilitatea sau de esența sa, pentru a exista în mod actual, și tocmai aceasta numim *Ens a se*[104].

XXIV. Ce este o cunoștință clară sau obscură[105], distinctă sau confuză, adecvată și intuitivă sau supozitivă; o definiție nominală, reală, cauzală, esențială

Pentru a înțelege mai bine natura ideilor, trebuie să spunem ceva despre varietatea cunoștințelor. Cînd pot recunoaște un lucru printre celelalte, fără să pot spune în ce constau diferențele sau proprietățile lui, cunoștința mea este *confuză*[106]. Astfel, noi cunoaștem uneori *in modi clar*, fără a sta în nici un fel la îndoială, că un poem sau un tablou este bine sau rău făcut, întrucît există un *nu știu ce* care ne satisface sau care ne izbește neplăcut. Cînd însă eu pot explica impresiile pe care le am, cunoștința mea se numește *distinctă*. Și de felul acesta este cunoștința unui expert care discerne aurul adevărat de cel fals, prin mijlocirea unor experiențe și caracteristici care alcătuiesc definiția aurului.

Cunoștința distinctă însă are grade, căci de obicei noțiunile care intră în definiție ar avea nevoie, ele însele, de definiție, și nu sînt cunoscute decît în mod confuz. Atunci însă cînd tot ce intră într-o definiție sau cunoștință distinctă este cunoscut în mod distinct, pînă la noțiunile primitive, eu numesc această cunoștință *adecvată*[107]. Și cînd spiritul meu cuprinde, în același timp și în chip distinct, toate ingredientele primitive ale unei noțiuni, el are o cunoștință *intuitivă*[108] a ei, cunoștință foarte rară, cele mai multe cunoștințe omenești nefiind decît confuze, sau *prin supoziție*[109].

Este bine să deosebim, de asemenea, definițiile nominale și cele reale: numesc definiția *nominală*, atunci cînd ne putem încă îndoi dacă noțiunea definită este posibilă, ca, de exemplu, cînd spun că un șurub fără sfîrșit este o linie solidă ale cărei părți sînt congruente[110], adică se pot suprapune una peste cealaltă; cel care nu cunoaște, din altă parte, ce este un șurub fără sfîrșit se va putea îndoi dacă o asemenea linie este posibilă, cu toate că, în fapt, congruența este o proprietate reciprocă a șurubului fără sfîrșit, căci celelalte

linii care au părțile congruente (și care nu sînt decît circumferința cercului și linia dreaptă) sînt plane, adică se pot trasa *in plano*. Aceasta arată că orice proprietate reciprocă poate servi la o definiție nominală, dar cînd proprietatea face cunoscută posibilitatea lucrului, definiția devine reală; și atîta timp cît nu avem decît o definiție nominală, nu putem fi siguri de consecințele pe care le scoatem din ea, căci, dacă ea ar ascunde vreo contradicție sau o imposibilitate, s-ar putea scoate din ea concluzii opuse. De aceea adevărurile nu depind nicidecum de nume și nu sînt arbitrare, cum au crezut cîțiva filozofi noi[111].

De altfel, este încă multă diferență între speciile de definiții reale[112]; căci, cînd posibilitatea nu se dovedește decît prin experiență, ca în definiția argintului viu, a cărui posibilitate o cunoaștem fiindcă știm, în mod efectiv, că există un atare corp și că el constă într-un fluid extrem de greu și totuși destul de volatil, — definiția este numai reală, și nimic mai mult; cînd însă dovada posibilității se face *a priori*, definiția este, pe lîngă reală, și *cauzală*, — ca atunci cînd conține generarea posibilă a lucrului. Și cînd ea duce analiza pînă la capăt, pînă la noțiunile primitive, fără a presupune nimic care să aibă nevoie de dovada *a priori* a posibilității sale, definiția este perfectă sau *esențială*.

XXV. În ce caz cunoașterea noastră este unită cu contemplația ideii

Este însă evident că despre o noțiune nu avem nici o idee, cînd noțiunea este imposibilă. Iar dacă cunoașterea nu este decît *prin supoziție*[113], chiar dacă am avea ideea, noi nu o contemplăm, căci o atare noțiune nu este cunoscută decît în același fel cu noțiunile ocult-imposibile; și dacă ea este posibilă, aceasta nu o aflăm prin acest fel de a cunoaște. De exemplu, cînd cuget la o mie, sau la un kiliogon[114], fac lucrul acesta adesea fără a contempla ideea respectivă (ca atunci cînd spun că o mie este de zece ori o sută), fără a-mi da oste-

neala să cuget ce înseamnă 10 și 100, căci *presupun* că știu și nu cred că am nevoie, în prezent, să mă opresc să le concep. Se va putea astfel prea bine întîmpla, cum se întîmplă de fapt destul de des, ca să mă înșel în ce privește o noțiune, pe care o presupun, sau pe care cred că o înțeleg, deși în realitate ea este imposibilă sau cel puțin incompatibilă cu cele cu care eu o unesc, și, fie că mă înșel, fie că nu mă înșel, felul acesta supozitiv de a concepe rămîne același. Așadar numai cînd cunoașterea noastră este *clară*, în ce privește noțiunile confuze, sau cînd ea este *intuitivă*, în ce privește cele distincte, noi vedem ideea întreagă.

XXVI. Despre faptul că posedăm în noi toate ideile; și despre reminiscența lui Platon

Pentru a concepe deplin ce este aceea o idee, trebuie să prevenim un echivoc, căci unii[115] iau ideea drept o formă sau o diferență a gîndirilor noastre și, în felul acesta, noi nu avem în spirit ideea decît în măsura în care cugetăm la ea, și de cîte ori ne gîndim din nou la ea avem alte idei despre același lucru, deși asemănătoare cu cele precedente. Alții însă, precum se pare, iau ideea drept un obiect imediat al gîndirii, sau drept o formă permanentă care persistă și cînd nu o contemplăm. Și, în adevăr, sufletul nostru are totdeauna în el calitatea de a-și reprezenta orice natură ori formă ar fi, cînd se prezintă ocazia să se gîndească la ea. Și eu cred că această calitate a sufletului nostru, întrucît ea exprimă o anumită natură, formă sau esență, este tocmai ideea lucrului, care se află în noi și care este totdeauna în noi, fie că ne gîndim sau nu la ea. Căci sufletul nostru exprimă pe Dumnezeu și Universul, și toate esențele deopotrivă ca și toate existențele.

Aceasta e în acord cu principiile mele, căci, în mod natural, nimic nu ne intră în spirit din afară, și este un obicei rău acela pe care îl avem de a considera că

sufletul nostru ar primi anumite specii mesagere, ca și cum el ar avea uși și ferestre[116]. Noi avem în spirit toate aceste forme, și încă de totdeauna, deoarece spiritul exprimă neîncetat toate gîndurile sale viitoare și cugetă deja, în mod confuz, la tot ce va cugeta cîndva în chip distinct. Și nimic nu ne poate fi adus la cunoștință, a cărui idee să nu o avem deja în spiritul nostru, idee care este oarecum materia din care se formează gîndirea aceasta.

Este ceea ce Platon a recunoscut cu toată dreptatea, atunci cînd a introdus *reminiscența* sa, care posedă multă temeinicie, — cu condiția să fie luată just, să fie purificată de eroarea preexistenței, și să nu ne închipuim că sufletul trebuie să fi știut deja și să fi gîndit în chip distinct, altădată, ceea ce el află și gîndește acum. Ba el și-a confirmat opinia printr-o frumoasă experiență, introducînd un mic băiat[117] pe care îl conduce în mod insensibil la adevăruri foarte dificile din geometrie, privitoare la incomensurabile[118], fără a-l învăța nimic, ci punînd numai întrebări, în ordinea și în modul potrivit. Ceea ce arată că sufletul nostru știe toate acestea, în mod virtual[119], și nu are nevoie decît de *orientarea minții*[120] pentru a cunoaște adevărurile, și, în consecință, că el posedă cel puțin ideile sale, de care aceste adevăruri depind. Se poate chiar spune că el posedă deja aceste adevăruri, dacă le luăm drept raporturi ale ideilor.

XXVII. În ce sens poate fi comparat sufletul nostru cu niște tablete nescrise, și în ce sens noțiunile noastre ne vin din simțuri

Aristotel a preferat să compare sufletul nostru cu niște tablete nescrise încă, în care se află loc de scris, și a susținut că nimic nu se găsește în intelectul nostru, care să nu fi venit din simțuri. Aceasta este mai în acord cu noțiunile populare, cum este modul obișnuit de cugetare al lui Aristotel, în timp ce Platon merge mai în adînc[121]. Totuși acest fel de doxologii

sau de practicologii pot fi tolerate în uzul curent, cam așa cum vedem la cei ce îl urmează pe Copernic că ei nu se opresc de a spune că Soarele răsare și apune; ba în ce mă privește găsesc chiar că adesea li se poate da un sens just, potrivit căruia ele nu au nimic fals, și am observat deja în ce mod se poate spune, în chip veritabil, că substanțele particulare acționează una asupra alteia[122]; în același fel se poate spune, că noi primim dinafară cunoștințe, prin mijlocirea simțurilor, deoarece anumite lucruri exterioare conțin sau exprimă, în mod particular, temeiurile care determină sufletul nostru la anumite gînduri. Cînd însă este vorba de exactitudinea adevărurilor metafizice, este important să recunoaștem întinderea și independența sufletului nostru, care merge infinit mai departe decît își închipuie vulgul, cu toate că în uzul obișnuit al vieții nu-i atribuim decît aceea ce se observă în chip mai manifest, și ceea ce ne aparține într-un mod particular, căci aici nu ne servește la nimic să mergem mai departe.

Ar fi bine totuși să alegem termeni proprii pentru un sens și pentru celălalt, spre a evita echivocul. Așadar expresiile acestea care se găsesc în sufletul nostru, fie că le concepem sau nu, pot fi numite *idei*, cele însă pe care le concepem, sau le formăm, pot fi numite *noțiuni*, *conceptus*[123]. Ori în ce fel le-am lua însă, este totdeauna fals să se spună că toate noțiunile noastre provin din simțurile pe care le numim exterioare, căci noțiunea pe care o am despre mine și despre gîndurile mele, și în consecință despre ființă, despre substanță, despre acțiune, despre identitate, și despre multe altele provin dintr-o experiență internă.

XXVIII. Dumnezeu singur este obiectul imediat al percepțiilor noastre, existînd în afara noastră, și el singur este lumina noastră

În rigoarea adevărului metafizic, nu există însă cauză exterioară care să acționeze asupra noastră, exceptînd pe Dumnezeu singur, și el singur ni se comu-

nică în chip imediat, în virtutea dependenței noastre continue de el. De unde urmează că nu există alt obiect extern[121] care să ne atingă sufletul și să excite în mod imediat percepția noastră. De aceea ideile tuturor lucrurilor nu le avem în sufletul nostru decît în virtutea acțiunii continue a lui Dumnezeu asupra noastră, adică fiindcă orice efect exprimă cauza sa, și astfel, esența sufletului nostru este o anumită expresie, imitație, sau imagine a esenței, gîndirii și voinței divine, și a tuturor ideilor cuprinse în ea. Se poate spune deci că Dumnezeu singur este obiectul *nostru* imediat, în afara noastră, și că noi vedem toate lucrurile printr-însul[125]; de pildă, cînd vedem Soarele și aștrii, Dumnezeu este cel care ne-a dat și care ne conservă ideile lor, și el ne determină să cugetăm în chip efectiv la ele, prin concursul său obișnuit, îndată ce simțurile noastre sînt dispuse într-un anumit fel, potrivit legilor pe care el le-a stabilit[126]. Dumnezeu este Soarele și lumina sufletelor, *lumen illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum*[127]; și nu de astăzi datează această opinie. După Sfînta Scriptură și după Părinții bisericii, care au fost totdeauna mai degrabă de partea lui Platon decît a lui Aristotel, am observat altădată, că, pe timpul scolasticilor, mai mulți dintr-înșii au crezut că Dumnezeu este lumina sufletului și, potrivit modului lor de a vorbi, *intellectus agens animae rationalis*[128]. Averroiștii au luat această opinie într-un sens rău, alții însă, între care cred că se găsea Guillaume de S. Amour[129] și mai mulți teologi mistici, au luat-o într-un fel demn de Dumnezeu și capabil să înalțe sufletul pînă la cunoașterea binelui său.

XXIX. Totuși, în mod imediat, noi cugetăm prin propriile noastre idei, și nu prin acelea ale lui Dumnezeu

Cu toate acestea, eu nu sînt de acord cu părerea cîtorva filozofi ingenioși care par să susțină că înșeși ideile noastre sînt în Dumnezeu și nicidecum în noi[130].

Aceasta vine, după opinia mea, din faptul că ei nu au luat încă îndeajuns în considerare ceea ce am explicat aici cu privire la substanță, nici toată întinderea și independența sufletului nostru, în virtutea căreia el conține tot ce i se întîmplă, și exprimă pe Dumnezeu, și odată cu el toate ființele posibile și actuale, așa cum un efect exprimă cauza sa. Este, de altfel, un lucru de neconceput ca eu să gîndesc prin ideile altuia. Trebuie neapărat, de asemenea, ca sufletul să fie afectat efectiv, într-un anumit fel, cînd el cugetă la ceva; și trebuie să existe într-însul, dinainte, nu numai capacitatea pasivă de a putea fi afectat astfel, capacitate care este deja cu totul determinată, dar și o putere activă, în virtutea căreia au existat totdeauna în natura sa semnele producerii viitoare a acestei gîndiri și dispoziții spre a o produce la timpul ei[131]. Și toate acestea implică deja ideea cuprinsă în această gîndire.

XXX. Că Dumnezeu înclină sufletul nostru, fără a-l determina în mod necesar; că nu avem dreptul de a ne plînge, și că nu trebuie să întrebăm de ce Iuda păcătuiește, ci numai de ce Iuda păcătuitorul este admis la existență, de preferință față de alte persoane posibile. Despre imperfecțiunea originară, dinainte de păcat, și despre treptele grației

În ce privește acțiunea lui Dumnezeu asupra voinței umane, se ridică multe întrebări îndeajuns de dificile, a căror urmărire aici ne-ar lua timp mult. Iată totuși ce se poate spune în linii mari. Dumnezeu, dîndu-și concursul obișnuit la acțiunile noastre, nu face decît să urmeze legile pe care le-a stabilit, adică el conservă și produce continuu ființa noastră[132], astfel încît gîndurile ne sosesc în mod spontan, sau în chip liber, potrivit ordinii cerute de noțiunea substanței noastre individuale, în care ele puteau fi prevăzute din toată eternitatea. În plus, în virtutea decretului pe care l-a dat, că voința va tinde totdeauna către ceea ce îi apare drept bine, exprimînd sau imitînd voința lui Dumnezeu

sub anumite puncte de vedere particulare —, față de care acest bine aparent are totdeauna ceva veritabil, — el determină voința noastră să aleagă ceea ce pare mai bun, fără totuși a o supune necesității. Căci, vorbind în mod absolut, ea se găsește în stare de indiferență întrucît o opunem necesității, și ea are putința să facă altfel, sau să suspende cu totul acțiunea sa, — o alternativă sau cealaltă fiind și rămînînd cu putință.

Depinde, așadar, de suflet să-și ia precauțiile împotriva surprizei aparențelor, prin voința fermă de a reflecta și de a nu acționa, nici judeca, în anumite împrejurări, decît după o deliberare matură[133]. Totuși este adevărat, ba este chiar sigur, din toată eternitatea, că un anumit suflet nu se va folosi de această facultate, într-o împrejurare anumită. Dar ce îi putem face? Și se poate el plînge de altcineva, decît de el însuși? Căci toate aceste plîngeri, după fapt, sînt nedrepte, dacă ar fi fost nedrepte înainte de fapt. Dar s-ar cuveni oare ca sufletul acesta să se plîngă de Dumnezeu, puțin înainte de a păcătui, că Dumnezeu l-ar determina la păcat? Determinațiile lui Dumnezeu în această materie fiind lucruri care nu se pot prevedea, de unde știe sufletul că este determinat la păcat, dacă nu atunci cînd el păcătuiește deja efectiv? Este vorba doar să nu voiești, și Dumnezeu nu ne-ar putea propune o condiție mai ușoară și mai dreaptă; de aceea și judecătorii toți, fără a căuta temeiurile care au înclinat pe un om să aibă o voință rea, nu se opresc decît la considerarea cît este de rea această voință. Dar poate că este stabilit, din toată eternitatea, că eu voi păcătui? Răspunde-ți ție însuți: poate că nu; și fără să te gîndești la ce nu ai putea cunoaște și la ceea ce nu-ți poate da nici o lumină, lucrează potrivit datoriei tale pe care o cunoști.

Dar, va spune un altul, de unde vine faptul că acest om va face, în mod cert, păcatul acesta? Răspunsul e ușor: fiindcă altfel el nu ar fi acest om. Căci Dumnezeu vede din tot timpul că se va afla un anumit Iuda, a cărui noțiune sau idee, pe care o are Dumnezeu, con-

ține acțiunea aceasta viitoare liberă. Nu rămîne deci decît întrebarea, de ce un atare Iuda, vînzătorul, care în ideea lui Dumnezeu nu este decît posibil, există în mod actual. Dar la această întrebare nu este de așteptat nici un răspuns, aici pe Pămînt, decît că în general trebuie să spunem că, întrucît Dumnezeu a găsit de cuviință ca Iuda să existe, cu tot păcatul pe care Dumnezeu îl prevedea, trebuie ca răul acesta să fie răscumpărat cu dobîndă în Univers, Dumnezeu scoțînd din el un bine mai mare și, în cele din urmă, se va găsi că acest curs al lucrurilor, în care este cuprinsă existența acestui păcătuitor, este cel mai perfect dintre toate celelalte moduri posibile. Dar a explica întotdeauna admirabila economie a acestei alegeri, aceasta nu se poate cît sîntem călători în această lume[134]; ajunge că știm lucrul acesta, fără să-l înțelegem. Și este momentul aici să recunoaștem *altitudinem divitiarum*, adîncimea și prăpastia înțelepciunii divine, fără a căuta un detaliu care implică considerații fără sfîrșit.

Se vede bine totuși că Dumnezeu nu este cauza răului. În adevăr, nu numai că, după pierderea inocenței oamenilor, păcatul originar a pus stăpînire pe sufletul lor, dar și mai înainte exista o limitație, adică o imperfecțiune originară, connaturală tuturor creaturilor[135], care le face în stare să păcătuiască, sau capabile să greșească. Nu există, așadar, mai multă dificultate în ce privește supralapsarii[136], decît în privința celorlalți. Și la aceasta trebuie să se reducă, după părerea mea, opinia sf. Augustin și a altor autori, că rădăcina răului stă în neant, adică în privațiunea sau limitația creaturilor, pe care Dumnezeu o remediază în virtutea harului său, prin gradul de perfecțiune pe care are bunăvoința să-l acorde. Harul acesta al lui Dumnezeu, fie ordinar, fie extraordinar, își are gradele sale și măsura sa; el este totdeauna eficace în el însuși pentru producerea unui anumit efect proporțional, și, în plus, el este totdeauna suficient nu numai pentru a ne feri de păcat, dar chiar pentru a ne duce la mîntuire, presupunînd că omul i se alătură prin ceea ce ține de el. Dar

harul nu este totdeauna suficient pentru a înfrînge înclinările omului, căci altfel el n-ar mai fi legat de nimic, ci efectul acesta este rezervat singurului har absolut eficace, care este totdeauna biruitor, fie prin el însuși, fie prin potrivirea fericită a împrejurărilor[137].

XXXI. Despre motivele alegerii, despre credința prevăzută, despre știința mijlocie, despre decretul absolut și despre faptul că totul se reduce la temeiul pentru care Dumnezeu a ales pentru existență o atare persoană posibilă, a cărei noțiune implică o atare serie de haruri și de acțiuni libere, — ceea ce face, dintr-o dată, să înceteze dificultățile

În sfîrșit, harurile lui Dumnezeu sînt haruri cu totul libere, asupra cărora creaturile nu pot avea nici o pretenție; totuși, așa după cum, pentru a da socoteală de alegerea pe care o face Dumnezeu cînd își acordă aceste haruri, nu ajunge să recurgem la previziunea absolută sau condițională a acțiunilor viitoare ale oamenilor, nu trebuie nici să ne imaginăm decrete absolute care să nu aibă nici un motiv rațional. În ce privește credința, sau faptele bune prevăzute, este foarte adevărat că Dumnezeu nu a ales decît pe cei a căror credință și caritate o prevedea, *quos se fide donaturum praescivit*[138], dar aceeași întrebare revine: de ce Dumnezeu va da mai degrabă unora decît altora harul credinței sau al faptelor bune. Iar cît despre această știință a lui Dumnezeu, care este previziunea nu a credinței și acțiunilor bune, dar a materiei și predispoziției lor, adică a contribuției pe care o va aduce omul, din partea sa (de vreme ce este adevărat că există diversitate de partea oamenilor, acolo unde se află diversitate de partea harului, și că, în adevăr, omul, deși are nevoie să fie stimulat la bine și convertit, trebuie să și acționeze după aceea, în acest sens), li se pare unora că s-ar putea spune că Dumnezeu, văzînd ce va face omul fără har sau fără asistență extraordinară, sau cel puțin ce se va afla de partea sa, făcînd abstracție

de har, s-ar putea hotărî să acorde harul celor ale căror dispoziții naturale vor fi cele mai bune, sau cel puțin, cele mai puțin imperfecte sau mai puțin rele. Dar, chiar dacă lucrurile ar sta astfel, se poate spune că aceste dispoziții naturale, în măsura în care ele sînt bune, sînt tot efectul unui har, deși ordinar, — Dumnezeu avantajînd pe unii mai mult decît pe ceilalți; și întrucît el știe că avantajele acestea naturale, pe care le dă, vor servi de motiv harului sau asistenței extraordinare, potrivit acestei doctrine, nu este adevărat că, în cele din urmă, totul se reduce în întregime la mila sa?

De vreme ce noi nu știm în ce măsură sau în ce fel ține Dumnezeu seama de dispozițiile naturale, la acordarea harului, eu cred deci că ce este mai exact și mai sigur este să spunem, potrivit principiilor noastre, și cum am remarcat deja, că trebuie să se afle printre ființele posibile persoana lui Petru sau a lui Ioan, a cărei noțiune conține toată această serie de haruri ordinare și extraordinare și tot restul evenimentelor acestora, cu circumstanțele lor, și că i-a plăcut lui Dumnezeu să o aleagă, dintr-o infinitate de alte persoane, deopotrivă de posibile, pentru a exista în chip actual; după aceasta, mi se pare că nu mai rămîne nimic de întrebat și că toate dificultățile dispar[139].

Căci, cît privește singura și marea întrebare, de ce i-a plăcut lui Dumnezeu să o aleagă, printre atîtea alte persoane posibile, trebuie să fim cu totul lipsiți de rațiune ca să nu ne mulțumim cu temeiurile generale pe care le-am adus, detaliul lor depășindu-ne. Astfel, în loc să recurgem la un decret absolut, care fiind lipsit de temei este lipsit de rațiune, sau la temeiuri care nu duc pînă la capăt soluția dificultății și au nevoie de alte temeiuri, cel mai bine este să spunem, împreună cu sf. Pavel, că există pentru aceasta anumite mari temeiuri de înțelepciune sau de convenință, necunoscute muritorilor, avîndu-și fundamentul în ordinea generală, a căror țintă este perfecțiunea cea mai mare a Universului, și pe care Dumnezeu le-a observat. La

accasta se reduc motivele gloriei lui Dumnezeu și ale manifestării dreptății sale, ca și ale milei sale, și în genere ale perfecțiunilor sale, și, în sfîrșit, această imensă profunzime a bogățiilor care încîntă sufletul sfîntului Pavel.

XXXII. Utilitatea acestor principii în ce privește pietatea și religia

De altfel, mi se pare că gîndurile pe care le-am explicat, și în particular marele principiu al perfecțiunii operațiilor lui Dumnezeu și acela al noțiunii substanței, care cuprinde toate evenimentele sale cu toate circumstanțele lor, departe de a dăuna, servesc la confirmarea religiei, la înlăturarea unor dificultăți foarte mari, la înflăcărarea sufletelor de iubirea lui Dumnezeu, și la înălțarea spiritelor la cunoașterea substanțelor incorporale, cu mult mai mult decît ipotezele care s-au văzut pînă acum. Căci se vede foarte limpede că toate celelalte substanțe depind de Dumnezeu, așa cum gîndurile emană din substanța noastră, că Dumnezeu este întreg în toți, și că el este unit în mod intim cu toate creaturile, în măsura totuși a perfecțiunii lor; că el singur le determină dinafară, prin influența sa, și, dacă a acționa înseamnă a determina în chip imediat, se poate spune în acest sens, în limbaj metafizic, că Dumnezeu singur acționează asupra mea, că el singur îmi poate face bine sau rău, celelalte substanțe necontribuind decît la justificarea acestor determinații, întrucît Dumnezeu, ținînd seama de toate substanțele, își împarte bunătatea și le obligă să se acomodeze între ele. De asemenea, singur Dumnezeu face legătura și comunicația substanțelor, și datorită lui fenomenele unora se întîlnesc și se acordă cu ale altora și, în consecință, există realitate în percepțiile noastre. În practică însă, noi atribuim acțiunea cauzelor particulare, în sensul pe care l-am explicat mai sus, deoarece nu este necesar să facem întotdeauna mențiune de cauza universală, în cazurile particulare.

Se vede iarăși că fiece substanță are o spontaneitate perfectă (care în substanțele inteligente devine libertate), că tot ce i se întîmplă este o urmare a ideii sale, adică a ființei sale, și că nimic nu o determină decît singur Dumnezeu. Iată de ce o persoană[140] al cărei spirit era foarte înalt, și a cărei sfințenie o veneram, obișnuia să spună că sufletul trebuie adesea să cugete ca și cum n-ar exista pe lume decît Dumnezeu și el.

Nimic însă nu ne face să înțelegem mai temeinic nemurirea decît această independență și această întindere a sufletului, care îl pune în chip absolut la adăpost de toate lucrurile exterioare, de vreme ce el singur constituie întreagă lumea sa, și el își este suficient sieși numai cu Dumnezeu; este deci tot atît de imposibil ca el să piară fără anihilație cum este imposibil ca lumea (a cărei expresie vie, perpetuă, el este) să se distrugă ea însăși; de aceea nu este cu putință ca schimbările din această masă întinsă pe care o numim corpul nostru să aibă vreo urmare asupra sufletului, nici ca risipirea acestui trup să distrugă ceea ce e indivizibil.

XXXIII. Explicația uniunii sufletului și corpului, uniune care a trecut drept inexplicabilă sau drept miraculoasă, și a originii percepțiilor confuze

Vedem, de asemenea, limpezindu-se marele mister al uniunii sufletului și corpului, adică în ce chip pasiunile și acțiunile unuia sînt însoțite de acțiunile și pasiunile, sau de fenomenele corespunzătoare ale celuilalt[141]. Căci nu există nici un mijloc prin care să concepem că unul ar avea influență asupra celuilalt, și nu este rațional să recurgem, de-a dreptul, la operația extraordinară a cauzei universale, cînd e vorba de un lucru ordinar și particular. Iată însă adevăratul temei al acestei uniuni: am spus că tot ce se întîmplă sufletului și fiecărei substanțe este urmarea noțiunii sale: — așadar, ideea însăși sau esența sufletului face ca

toate aparențele sau percepțiile să se nască într-însul *(sponte)*[142] din propria sa natură, și tocmai astfel încît să răspundă de la sine la ceea ce se întîmplă în întregul Univers, — însă, mai în particular și mai perfect, la ceea ce se întîmplă în corpul care îi este afectat, deoarece, într-un fel anumit și pentru un anumit timp, sufletul exprimă starea Universului potrivit raportului celorlalte corpuri cu al său. Aceasta ne arată, în plus, cum corpul nostru ne aparține, fără a fi totuși legat de esența noastră[143]. Și cred că persoanele care știu să mediteze vor aprecia favorabil principiile noastre, chiar datorită faptului că vor putea vedea lesne în ce consistă conexiunea dintre suflet și corp, care pare inexplicabilă pe orice altă cale.

Se vede, de asemenea, că percepțiile simțurilor noastre, chiar atunci cînd ele sînt clare, trebuie cu necesitate să conțină vreo simțire confuză, căci, fiindcă toate corpurile din Univers sînt în relație simpatică, corpul nostru primește impresiile tuturor celorlalte și, cu toate că simțurile noastre se raportează la toate, nu este posibil ca sufletul nostru să poată da atenție la toate în particular; de aceea simțirile noastre confuze sînt rezultatul unei varietăți de percepții, care este cu totul infinită. Aproape în felul cum murmurul confuz pe care-l aud cei ce se apropie de țărmul mării provine din reunirea repercusiunilor valurilor nenumărate. Dacă însă din mai multe percepții (care nu se acordă pentru a forma una singură) nu există nici una care să predomine peste celelalte, și dacă ele produc impresii aproximativ la fel de puternice, adică deopotrivă de capabile să provoace atenția sufletului, acesta nu își poate da seama de ele decît în mod confuz.

XXXIV. Despre diferența dintre spirite și celelalte substanțe, suflete sau forme substanțiale; și despre faptul că imortalitatea pe care o cerem atrage după sine amintirea

Presupunînd că acele corpuri care constituie un *unum per se*[144], ca omul, sînt substanțe, și că ele au

forme substanțiale, că animalele au suflete[145], sîntem obligați să mărturisim că sufletele și formele acestea substanțiale nu pot pieri în întregime, cum nu pot atomii sau ultimele particule ale materiei, după opinia celorlalți filozofi; căci nici o substanță nu piere, deși ea poate deveni cu totul altfel. Ele exprimă, de asemenea, Universul întreg, deși mai puțin perfect decît spiritele. Principala diferență însă este că ele nu au cunoștință de ceea ce sînt, nici de ceea ce fac, și în consecință, neputînd face reflecții, ele nu pot descoperi adevăruri necesare și universale. Tot astfel, datorită lipsei de reflecție asupra lor înseși, ele nu au calitate morală; de unde urmează că, trecînd printr-o mie de transformări, cam așa cum vedem o omidă schimbîndu-se în fluture, este pentru morală sau pentru practică la fel, ca și cum am zice că ele pier, — ba, în chip fizic, aceasta se poate chiar spune, așa cum spunem despre corpuri că ele pier prin corupțiunea lor. Sufletul inteligent însă, avînd cunoștință de ceea ce este, și putînd zice *Eu*, ceea ce spune mult, nu numai că rămîne și subzistă metafizic, în grad mult mai mare decît celelalte, dar el rămîne, de asemenea, moral același și constituie un același personaj. Căci amintirea sau cunoștința acestui *eu* este ceea ce-l face susceptibil de pedeapsă și de recompensă. De aceea nemurirea care se cere în morală și în religie nu consistă în acea simplă subzistență perpetuă, care convine tuturor substanțelor, căci fără amintirea a ceea ce am fost, ea nu ar poseda nimic de dorit. Să presupunem că un particular ar urma să devină deodată rege al Chinei, dar cu condiția să uite ce a fost el, ca și cum atunci s-ar fi născut din nou; — nu este aceasta, în practică, sau întrucît privește efectele ce se pot observa, exact ca și cum el ar urma să fie nimicit și să fie creat, în același moment, în locul său, un rege al Chinei? Ceea ce acest particular nu are nici un motiv să dorească.

XXXV. Excelența spiritelor; că Dumnezeu le ia în considerare de preferință față de celelalte creaturi. Că spiritele exprimă mai degrabă pe Dumnezeu decît lumea, dar că celelalte substanțe exprimă mai degrabă lumea decît pe Dumnezeu

Pentru a ne convinge însă, prin temeiuri naturale, că Dumnezeu va conserva veșnic nu numai substanța noastră, ci și persoana noastră, adică amintirea și cunoașterea a ceea ce sîntem (deși cunoștința distinctă de noi este uneori suspendată, în somn și în stările de leșin), trebuie să unim morala cu metafizica[146]; adică nu trebuie să considerăm pe Dumnezeu numai drept principiu și cauză a tuturor substanțelor și a tuturor ființelor, ci și ca șef al tuturor persoanelor, adică al substanțelor inteligente, și ca fiind monarhul absolut al celei mai perfecte cetăți, al celei mai perfecte republici, cum este aceea a Universului, alcătuită din toate spiritele împreună; Dumnezeu el însuși fiind, deopotrivă, cel mai desăvîrșit din toate spiritele, după cum e cea mai mare din toate ființele. Căci, cu siguranță, spiritele sînt substanțele cele mai desăvîrșite și cele care exprimă mai bine divinitatea. Și toată natura, scopul, virtutea și funcția substanțelor nefiind decît de a exprima pe Dumnezeu și Universul, cum am explicat îndeajuns, nu rămîne nici o îndoială că acele substanțe care îl exprimă avînd cunoștință de ceea ce fac, și care sînt capabile să cunoască adevăruri mari privitoare la Dumnezeu și la Univers, îl exprimă fără comparație mai bine decît naturile care sînt sau brute și incapabile să cunoască aceste adevăruri, sau cu totul lipsite de simțire și de cunoștință; și diferența între substanțele inteligente și cele care nu sînt inteligente este tot atît de mare ca aceea dintre oglindă și cel care vede[147].

Și cum Dumnezeu el însuși este cel mai mare și cel mai înțelept dintre spirite, este lesne să judecăm că ființele cu care el poate intra, ca să spunem astfel, în conversație și chiar în societate, comunicîndu-le părerile și hotărîrile sale, într-un fel particular și așa încît ele să-și poată cunoaște și iubi binefăcătorul, trebuie

să-i fie infinit mai apropiate decît restul lucrurilor, care nu pot trece decît drept instrumentele spiritelor; așa cum vedem că toate persoanele înțelepte fac infinit mai mult caz de un om, decît de vreun alt lucru, oricît de prețios ar fi el, și după cum cea mai mare satisfacție pe care o poate avea un suflet, împăcat de altminteri cu sine, pare a fi aceea de a se vedea iubit de ceilalți; deși, în ce privește pe Dumnezeu, există diferența că gloria sa și cultul nostru nu poate adăuga nimic satisfacției sale, cunoștința creaturilor nefiind decît o urmare a fericirii sale suverane și perfecte, departe de a contribui la ea, sau de a-i fi, în parte, cauza. Totuși ceea ce e bun și rațional în spiritele finite se găsește în chip eminent într-însul, și așa cum noi am lăuda pe un rege care ar prefera să conserve viața unui om decît pe aceea a celui mai prețios și mai rar dintre animalele sale, nu trebuie să ne îndoim că cel mai luminat și cel mai drept dintre toți monarhii nu ar judeca la fel.

XXXVI. Dumnezeu este monarhul celui mai perfect stat, alcătuit din toate spiritele, și fericirea acestei cetăți a lui Dumnezeu este ținta lui principală[148]

În adevăr, spiritele sînt substanțele cele mai susceptibile de a se perfecționa, iar perfecțiunile lor au particularitatea de a-și pune unele altora cele mai puține obstacole; sau, mai degrabă, ele se ajută între ele, căci numai cei ce sînt mai virtuoși vor putea fi prietenii cei mai desăvîrșiți: de unde rezultă în chip evident că Dumnezeu, care urmărește totdeauna perfecțiunea cea mai mare în general, va purta cea mai mare grijă spiritelor, și le va da, nu numai în general, dar chiar fiecăruia în particular, cea mai mare perfecțiune pe care o poate îngădui armonia universală.

Se poate chiar spune că Dumnezeu este originea existențelor, întrucît el este un spirit;[149] altfel, dacă el ar fi lipsit de voință, ca să aleagă ce este mai bun,

nu s-ar afla nici un temei ca să existe un anumit posibil, de preferință față de celelalte. În acest fel, calitatea lui Dumnezeu de a fi el însuși spirit trece înaintea tuturor celorlalte considerații pe care le poate avea față de creaturi; singure spiritele sînt făcute după chipul său și sînt ca și de aceeași rasă cu el, sau ca niște copii ai casei, întrucît ei singuri îl pot servi în mod liber și acționa cu cunoștință, imitînd natura divină: un singur spirit prețuiește cît o lume întreagă, de vreme ce el nu o exprimă numai, dar o și cunoaște, și se conduce într-însa în felul lui Dumnezeu. Încît, deși orice substanță exprimă intregul Univers, totuși celelalte substanțe par să exprime mai degrabă lumea decît pe Dumnezeu, în timp ce spiritele exprimă mai degrabă pe Dumnezeu decît lumea. Și această natură atît de nobilă a spiritelor, care le apropie de divinitate, atît cît este cu putință simplelor creaturi, face ca Dumnezeu să scoată infinit mai multă glorie din existența lor decît din restul ființelor, sau, mai degrabă, celelalte ființe nu fac decît să dea spiritelor materia pentru ca ele să-l glorifice.

Iată de ce calitatea aceasta morală a lui Dumnezeu, care-l face domnul sau monarhul spiritelor, îl privește, ca să spunem astfel, în mod personal, într-un fel cu totul aparte. Prin aceasta el se umanizează, binevoiește să sufere antropologii și intră în societate cu noi, ca un principe cu supușii țării; și considerația aceasta îi este atît de scumpă încît starea fericită și înfloritoare a imperiului său, care consistă în fericirea cea mai mare cu putință a locuitorilor săi, devine legea supremă a sa. Căci fericirea este pentru persoane ceea ce este perfecțiunea pentru ființe[150]. Și dacă principiul prim al existenței lumii fizice este decretul de a-i acorda cea mai multă perfecțiune care este cu putință, prima țintă a lumii morale, sau a cetății lui Dumnezeu, care este partea cea mai nobilă a Universului, trebuie să fie de a răspîndi într-însa cea mai multă fericire care va fi cu putință.

Nu trebuie deci să ne îndoim că Dumnezeu n-a orînduit totul astfel ca spiritele, nu numai să poată viețui veșnic, ceea ce nu poate să nu se întîmple, dar și ca ele să-și conserve veșnic calitatea lor morală, pentru ca cetatea sa să nu piardă nici o persoană, așa cum lumea nu pierde nici o substanță. Și, în consecință, ele vor cunoaște veșnic ceea ce sînt, altfel ele nu ar fi susceptibile de recompensă, nici de pedeapsă, ceea ce ține totuși de esența unui stat, dar mai ales de a celui mai perfect, în care nimic nu ar putea fi neglijat.

În sfîrșit, Dumnezeu fiind in același timp cel mai drept și cel mai binevoitor dintre monarhi, și el necerînd decît bunăvoință, cu condiția ca ea să fie sinceră și serioasă, supușii săi nu ar putea dori o condiție mai bună, și pentru a-i face deplin fericiți el cere numai să fie iubit.

XXXVII. Iisus Cristos a dezvăluit oamenilor misterul și legile admirabile ale împărăției cerurilor și cît este de mare fericirea supremă pe care Dumnezeu o pregătește celor care-l iubesc

Vechii filozofi au cunoscut foarte puțin aceste adevăruri importante; singur Iisus Cristos le-a exprimat dumnezeiesc de bine și într-un fel atît de clar și de familiar, încît le-au înțeles spiritele cele mai comune; de aceea Evanghelia a schimbat cu totul fața lucrurilor omenești; ea ne-a făcut să cunoaștem împărăția cerurilor, adică acea republică desăvîrșită a spiritelor care merită numele de Cetatea lui Dumnezeu, ale cărei legi admirabile el ni le-a dezvăluit: el singur a arătat cît de mult ne iubește Dumnezeu și cu cîtă exactitate s-a îngrijit el de tot ce ne privește; el ne-a învățat că, întrucît are grijă de păsărele, Dumnezeu nu va neglija făpturile înzestrate cu rațiune, care îi sînt infinit mai scumpe; că toate firele de păr din capul nostru sînt numărate; că Cerul și Pămîntul vor pieri mai degrabă decît să se schimbe cuvîntul lui Dumnezeu și ceea ce privește economia mîntuirii noastre; că Dumnezeu ține

mai mult seama de cel mai mic dintre sufletele inteligente decît de toată mașina lumii; că nu trebuie să ne înspăimîntăm de cei care pot distruge trupul, dar nu vor putea să vatăme sufletele, de vreme ce Dumnezeu singur le poate face fericite sau nenorocite; și sufletele celor drepți se găsesc în mîna sa, la adăpost de toate revoluțiile din Univers, și nimic nu poate avea acțiune asupra lor decît singur Dumnezeu; că nici una dintre faptele noastre nu este uitată; ci de totul se ține socoteală, pînă și de cuvintele spuse în vînt, și de o linguriță de apă bine întrebuințată; în sfîrșit, că totul trebuie să se împlinească spre cel mai mare bine al celor buni; că cei drepți vor fi ca niște sori, și nici simțurile, nici spiritul nostru n-au gustat vreodată ceva care să se apropie de fericirea pe care Dumnezeu o pregătește celor care-l iubesc[151].

NOTE

[1] Titlul lucrării *Discours de Métaphysique*, tradus aici prin *Disertație metafizică*, nu apare pe nici unul din manuscrisele lui Leibniz sau pe acela al vreunui copist; pentru prima oară Leibniz îl menționează în scrisoarea către Rheinfels din 11 februarie 1686. Titlurile referitoare la paragrafe notate în cifre romane care merg de la I la XXXVI au, după cum se vede, un caracter rezumativ: ele îi aparțin lui Leibniz.

[2] Se observă că planul lucrării necesită o pornire de la o examinare *a priori* a ideii de Dumnezeu și că, în paragrafele următoare, se trece la o analiză a lumii create pentru a se stabili în cele din urmă relațiile divinității cu Universul. *Monadologia* urmează ordinea inversă: meditația poartă la început asupra monadelor în genere și nu se ridică decît treptat pînă la contemplarea monadei *supreme*, aceasta fiind divinitatea. Această ordine din urmă e mai firească atîta timp cît expunerea nu-i dominată de preocupări teologice și se deplasează în cîmpul primei filozofii (a se vedea în *Metafizica* lui Aristotel trecerea de la Ființă la Ființa supremă, formă pură).

[3] Leibniz își începe deci expunerea făcînd apel la consensul general, așezîndu-se pe poziții comune cu cititorul său.

[4] Cugetul insistă aici asupra termenului de *absolut*. După cum se vede în rîndurile ce urmează, ființa absolut perfectă posedă toate perfecțiile și le posedă în gradul cel mai înalt.

[5] O caracteristică a oricărei perfecțiuni ar fi că perfecțiunile presupun însușiri într-un grad ce nu poate fi depășit. De pildă, nu există numere sau figuri perfecte, fiindcă nu există un număr care să fie cel mai mare din toate și nici o figură mai mare ca orice altă figură. Inconvenientul grav al acestei concepții leibniziene e că perfecțiunea deviază brusc în înțelesul ce i-l dăm pentru a se ține legată de cantitate în sensul

vulgar al cuvîntului, de cantitatea măsurabilă; or, nici bunătatea, nici **ştiinţa nu** se pot măsura cantitativ: ar rezulta că nici bunătatea, nici ştiinţa nu pot atinge perfecţiunea; şi totuşi ele sînt date ca exemple de însuşiri ce pot participa la natura perfecţiunilor, dar tocmai fiindcă nu au limite măsurabile.

[6] Pentru diferenţa între sensul metafizic şi cel moral al acţiunii divine, a se vedea mai departe la paragraful XXXIV.

[7] Aici sînt puşi în cauză cartezienii pe care Leibniz îi combate. Teza carteziană ar fi că Universul nu poate să nu fie bun de vreme ce „Ziditorul" este perfect din toate punctele de vedere, adică este şi bunătatea supremă. Cu alte cuvinte, toate legile concepute de Împăratul lumii sînt bune fiindcă le-a făcut el care este un împărat bun; în realitate, replică Leibniz, împăratul e bun fiindcă legiferează urmărind binele supuşilor săi.

[8] Cu alte cuvinte, Leibniz va susţine că un lucru este bun sau înţelept nu fiindcă l-a creat Dumnezeu după vrere, ci că Dumnezeu a creat ceva bun fiindcă în natura sa de fiinţă perfectă el nu face decît binele. Despre deosebirile de vederi dintre Leibniz şi Descartes în acest punct, la morala necreată şi morala creată (respectiv *posibilul* creat şi *posibilul* necreat), se poate consulta cu mult folos Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard, 1960, *passim*, în special p. 379.

[9] Leibniz ţine să sublinieze aici că, protestanţi sau catolici, creştinii se călăuzesc după aceleaşi adevăruri pe care le găsesc în Sfînta Scriptură. Este probabil că Leibniz se referă aici la *Cartea Facerii*, I, 31: „...şi a privit Dumnezeu toate cîte făcuse şi iată erau bune toate..." Cartezienii se îndepărtează de la această învăţătură care-i ţine pe toţi creştinii legaţi.

[10] Antropologia carteziană dă naştere unei uriaşe probleme. Sînt operele lui Michelangelo perfecte fiindcă sînt creaţii ale acestui geniu al artelor moderne? Sau este Michelangelo un geniu fiindcă tocmai a dat naştere unor capodopere? În a doua ipoteză, care este acea susţinută de Leibniz, frumosul, binele etc. preexistă operelor şi faptelor în genere.

[11] Aluzie evidentă la Spinoza; dar poate și la Bayle. Într-adevăr, Spinoza, dar și Bayle în ultimă instanță, sînt acei care susțin că, dacă atribuim lumii și lucrurilor din lume, categoria binelui și a frumosului, ne referim la cauze finale, adică la imbolduri pur omenești; într-un asemenea caz, Dumnezeu acționează într-un fel omenesc cînd creează lumea și domnește peste ea: maniera noastră de a privi lucrurile răspunde unei concepții antropomorfice.

[12] Pentru lumea creștină, va susține mereu Leibniz, Universul creat este o manifestare a gloriei divine. Dumnezeu nu-i un despot, un stăpîn nechibzuit care recurge la arbitrarul capriciilor sale, el se călăuzește după rațiune și este lăudat de făpturi fiindcă toată zidirea sa urmărește binele.

[13] În întreg acest pasaj Leibniz îl combate pe Descartes și pe cartezieni, insinuînd că ei se abat de la preceptele religiei.

[14] Traducere: *După cum un rău mai mic cuprinde un început de bine, tot astfel un bine mai mic cuprinde un început de rău.*

[15] Trebuie să ținem seamă de la început că Leibniz nu pretinde că lumea are o perfecțiune desăvîrșită, ci că este cea mai bună dintre toate lumile posibile; optimismul său are, după cum bine s-a zis, un caracter relativ.

[16] Leibniz concepe deci că atotputernicia lui Dumnezeu comportă anumite limite. Divinitatea poate să facă orișice și chiar să nu facă nimic; dar ea nu poate crea contradictoriul, de pildă făpturi incompatibile între ele.

[17] Leibniz revine la cele ce am notat sub nota 5.

[18] Aici Leibniz îi combate pe contradictorii săi închipuiți pe temeiul tezei ce susține în opera sa potrivit căreia libertatea „indiferenței" nu-i adevărată libertate; aceasta presupune că agentul hotărăște *alegînd* binele și raționalul. A fi cu adevărat liber este a avea capacitatea de a chibzui. Dumnezeu nu-i determinat de capricii, ci de rațiunea supremă: pe această bază se cuvine să-i aducem laudă.

[19] Trad.: *adevărata iubire se dovedește acolo unde cei ce se iubesc împărtășesc aceleași gusturi și aceleași dezgusturi.*

[20] Cvietiștii reprezintă o sectă religioasă pe care au ilustrat-o teologul spaniol Molinos (1628—cca 1696) și, parțial, scriitorul francez Fénelon (1651—1715), autor al operei *Maximes des Saints;* ambii sînt contemporani ai lui Leibniz. Atitudinea de ploconire totală a cvietiștilor e întîmpinată de filozoful de la Hanovra fără simpatie; ba chiar el se arată revoltat la ideea că oamenii ar putea să aștepte evenimentele viitoare în deplină pasivitate.

[21] Despre *sofismul leneș* a se vedea și *Teodiceea,* deja în Prefață [Gerh., *Phil. Schr.,* VI, 37].

[22] În textul francez original avem: *à la perfection de ce qui nous touche, ou de ce qui nous est prochain et pour ainsi dire à portée.*

[23] Această teorie, pe care Leibniz o susține mereu, își are originea la stoicieni. Dar o găsim formulată și de Descartes în *Scrisorile către principesa Elisabeta;* iar, mai tîrziu, Kant o folosește în *Metaphysik der Sitten.* Noi nu știm ce urmărește Dumnezeu să obție de la noi din punct de vedere material; sigur este că el ne cere buna-credință, acuratețea sufletească.

[24] Avînd o minte mărginită, va spune Leibniz, omul nu poate să pătrundă în tainele Cerului; pe de altă parte însă, tot Leibniz susține că omul are datoria să înțeleagă cît mai mult căile Domnului. Filozoful german tinde deci la un compromis; iar acest compromis face tocmai obiectul *Disertației metafizice;* pentru el, rațiunea trebuie să ne ducă cît mai departe în cunoașterea vrerii Domnului, dar, în cele din urmă, ea se oprește la o limită extremă și se săvîrșește într-un act de credință.

[25] Monadismul lui Leibniz își are baza într-o preeminență a spiritului asupra corpului. La drept vorbind, monadele sînt, pentru el, spirite comparabile *eului.* Majoritatea controverselor pe care le aflăm în diferite părți în opera leibniziană sînt menite să arate care trebuie să fie poziția noastră în problema foarte delicată a raporturilor dintre suflet și corp, problemă pe care Descartes ar denatura-o cu totul.

[26] Dacă Dumnezeu ar fi creat un singur suflet, opera sa ar fi rămas foarte săracă. El a creat deci cît mai multe monade;

acestea trebuie să trăiască într-o stare de armonie generală: nici una nu le va asupri pe celelalte pentru a-și urma calea ca și cum ar fi singură pe lume; fiecare va ține socoteală de *înclinațiile* celorlalte.

[27] Metodele cele mai simple și care rezolvă cele mai multe și mai variate probleme sînt ceea ce este de preferat în știință.

[28] În *Timaios*, Platon ne vorbește deja (41 a) de Creatorul demiurg (δημιουργός) care numai poruncește, pe cînd zeități inferioare se însărcinează să execute ordinele sale supreme dînd ființă realităților temporale individuale. Demiurgul zidește lumea prin interpuși; el numai o concepe „fiind bun" (29 e), după modelul cel mai perfect (32 b; 31 a—b); și vedem cum timpul, împărțit în perioade regulate, zile, luni, ani, e legat de existența revoluțiilor cerești, avînd să imite pe cît posibil veșnicia printr-o sucire neîncetată care o face să revină mereu și să se regăsească pe sine (37 d). Cît despre rolul zeilor inferiori, el ne este descris cu o abundență de detalii tot în *Timaios* (41 c—d; 43 a). O bună parte din aceste elemente, care fac din Dumnezeu o ființă separată, izolată de ordinea pe care o decretează, reapar la Leibniz. Ele fac ca filozoful de la Hanovra să ia atitudine împotriva panteismului lui Spinoza, dar și în genere a dogmei creației continue susținută de cartezianismul în genere, care tocmai îl așază pe Dumnezeu în mijlocul lumii ca un factor permanent de acțiune. Cu privire la această din urmă problemă la Leibniz se poate consulta în volumul de față nota la X cu numărul 3.

[29] Leibniz atinge aici în chip cu totul incidental și ca o rezervă la cele ce urmează, domeniul faptelor miraculoase.

[30] În ce privește *ordinea* la grecii din antichitate, doctrină pe care Leibniz o reia în aspectele ei principale, găsim o punere la punct clară în jurul etimologiei termenului de *cosmos* la acad. Ath. Joja, *Studii de logică* (I), pp. 173—174.

[31] *Geomanția* ar fi arta profesată de anumiți șarlatani ai timpului care pretindeau să descifreze viitorul aruncînd pietricele pe pămînt la întîmplare și interpretînd grupările care se alcătuiau astfel.

[32] Matematicienii dinainte de Descartes ştiau deja foarte bine să scrie ecuaţia unei curbe şi să determine legea unei linii într-un plan. Numai că dincolo de anumite limite, ecuaţiile unor linii puteau să fie atît de complicate încît mintea omenească să nu le poată elabora; să ne gîndim la variaţiile prezentate într-un interval de timp mai mare de foaia de temperatură a unui bolnav de gripă care febricitează în modul cel mai neaşteptat; aceste variaţii vor fi socotite de medici, pînă una alta, ca foarte neregulate.

[33] Numai că regăsirea acestei reguli ar fi fost mai mult sau mai puţin anevoioasă.

[34] *Leibniz revine la cele spuse ceva mai sus la punctul V*, ultimul paragraf.

[35] Miracolul reprezintă un concept impus de religia creştină; a dominat întregul ev mediu. Thoma din Aquino l-a definit [*Contra Gentiles*, III, 101]: „Ceea ce se face uneori, prin vrerea lui Dumnezeu, împotriva ordinei obişnuite din lume". Leibniz aparţine categoriei filozofilor moderni care mai acceptă încă ideea de miracol; pentru el, antiteza dintre legea naturală şi miracol este acea a faptelor obişnuite, în opoziţie cu fapte neobişnuite; dar, remarcăm restricţia că ordinele astfel stabilite şi încălcarea lor vizează numai maximele subalterne.

[36] Cu privire la distincţia dintre voinţele generale şi cele particulare ne situăm pe o poziţie comună a timpurilor în care a trăit Leibniz; ea apare şi la Dimitrie Cantemir, după cum se observă în lucrarea Dan Bădărău, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, Edit. Acad., 1964, mai în special p. 238 şi pp. 243—244

[37] „Fiecare rău spre bine", ar putea fi un precept leibnizian. Dumnezeu, va pretinde Leibniz, îngăduie uneori răul fiindcă duce la un bine mai mare. Astfel, scrie filozoful nostru în *Teodiceea*, Apendici [Gerh., *Phil. Schr.*, VI, 377], „s-a arătat că cei vechi numeau păcatul lui Adam *felix culpa*, adică păcatul fericit, fiindcă a fost reparat cu uriaşă prisosinţă cu prilejul venirii fiului Domnului, care a adus Universului un lucru mai nobil decît tot ce s-ar fi ivit în alte privinţe în făpturi".

[38] Cu acest paragraf intrăm în partea a II-a a *Disertaţiei*,

închinată studiului lumii create, înainte de toate noțiunii de *substanță*, apoi cauzelor și finalității.

[39] *Acțiunile implică ființa substanțelor*, adagiu ce apare în mod curent la doctorii medievali din Apus și este adoptat de Leibniz. — Scolasticii medievali admit că individ, substanță și persoană sînt, dintr-un anumit punct de vedere, același lucru; cf. Durand de Saint Pourçain, citat de Prantl, *Geschichte der Logik*, III, 293. Iar Leibniz, urmărind aceeași linie, scrie [*Teodicee*, I, 59]: „Sufletul împreună cu corpul compun o aceeași *substanță*, adică ceea ce numim o *persoană*".

[40] Adică explicația se mulțumește să dea un nume unui lucru pe care nu-l cunoaște încă.

[41] Se admite adică în filozofie că un predicat este ceea ce-i cuprins într-un subiect fie în chip manifest (actual), fie în chip numai virtual (ca simplu posibil).

[42] Pentru Leibniz, noțiunea *completă* reprezintă ființa concretă, individuală: noțiunea *incompletă* nu-i decît o abstracție. Cînd zic că *regii sînt puternici* atribui subiectului *rege* predicatul de a fi *puternic;* dar, la rîndul său, *rege* e un atribut aparținînd lui Alexandru, lui Xerxes, lui Porus etc. Cu adevărat subiect e numai Alexandru (sau Porus etc.) care cuprinde în noțiunea sa toate însușirile pe care le va manifesta și toate evenimentele ce le va trăi; îi este dat numai lui Dumnezeu, ziditor al întregului Univers, să cunoască *a priori* tot ce cuprind substanțele din Univers.

[43] Această teză este esențială sistemului leibnizian, la rădăcina teoriei monadelor.

[44] Încetul cu încetul, Leibniz se adîncește aici în teoria monadelor. Monadismul, care pretinde să construiască spațialul prin repetirea a ceva neîntins, cantitatea prin repetirea calității, este cu adevărat un paradox și ne place să constatăm că Leibniz consideră lucrurile ca atare. Termenul *monadă* nu apare însă în *Disertație;* despre originea, momentul istoric al introducerii și modul de folosire al termenului la Leibniz, tratăm pe larg în lucrarea noastră *G. W. Leibniz. Viața și personalitatea filozofică*, p. 90 și urm.

[45] Thoma din Aquino face o deosebire netă între ființele care ar fi forme pure, după exemplul spiritelor pure (precum ar fi îngerii) și acele ființe care sînt un compus de formă și de materie (după exemplul oamenilor); ființele aparținînd categoriei celei dintîi sînt fiecare singure de specia lor; în ce le privește, *fiece individ este în singularitatea sa o speță infimă;* dimpotrivă, ființele alcătuite dintr-o materie și dintr-o formă sînt cuprinse în specii cu mai multe „specimene" care nu diferă în calitate, ci numai în cantitate, după numărul prin care le desemnăm (primul *om* pe care l-am întîlnit azi în agora, al doilea etc.).

[46] Principiul enunțat în nota precedentă îi aparține lui Thoma; Leibniz îl întinde la absolut toate substanțele; mai bine zis, substanțe sînt indivizi care nu diferă numai *solo numero* de alți indivizi; fiecare substanță se afirmă separată de oricare alta, cît de vecină, prin caractere *intrinseci;* într-o pădure nu se găsesc două frunze absolut identice ca formă. Acest principiu leibnizian zis al indiscernabilității a fost discutat pe larg de noi; cf. Dan Badareu, *La composante logique de la théorie leibnizienne de l'identité des indiscernables,* în „Acta Logica", nr. 7—8, 1964—1965.

[47] Formulare nu tocmai clară. Leibniz vrea să se înțeleagă că trebuie luate în seamă aici diferențele specifice *intrinsece* care fac ca un triunghi echilateral să se deosebească de unul isoscel, unul avînd trei laturi egale, iar celălalt numai două și nu fiindcă spre exemplu unul ar fi mai mare decît celălalt, cea ce ar putea constitui o diferență între doi indivizi aparținînd aceleiași specii.

[48] Fraza se va citi ca și cum ar fi: „de asemenea este adevărat...".

[49] O substanță nu poate nici să se nască, nici să piară în mod natural, ci numai prin voința creatorului.

[50] Substanțele fiind neîntinse și prezentînd, pentru Leibniz, o analogie cu eul, activitatea lor este comparabilă cu activitatea psihică: ele au percepții și apetițiuni; în nici un caz ele nu acționează una asupra alteia după legile aparente ale mecanicii.

[51] Comparația merită cu prisosință să fie reținută. Ea este citată mereu spre a ilustra teoria după care fiecare substanță oglindește lumea dintr-un punct de perspectivă propriu.

[52] Substanțele finite sînt imperfecte; fiecare imită divinitatea și are ceva din înțelepciunea și din puterea lui Dumnezeu, dar numai în chip limitat.

[53] Acest pasaj, ca și întreg articolul X, trebuie studiat în concordanță cu considerațiile noastre din *Studiul Introductiv*, Partea a II-a, început.

[54] Despre abuzul pe care-l face scolastica atunci cînd tratează despre formele substanțiale, a se vedea Dan Bădărău, G. W. *Leibniz. Viața și personalitatea filozofică*, pp. 12—13.

[55] Pentru Leibniz, se vede și de aici că metafizica este o știință care joacă un rol precumpănitor în cunoaștere. Materialismul dialectic, față de atîtea abuzuri ale cugetătorilor și cercetătorilor din trecut, ne-a obișnuit să considerăm această disciplină cu mare prudență și cu rezerve numeroase: în acest sens al unor rețineri serioase ne vorbesc clasicii marxismului: de pildă Engels, în *Dialectica naturii*, Buc., Edit. Politică, 1959, pp. 8—9, arată că cugetarea omenească, acea chiar a materialiștilor, a fost tributară pînă foarte tîrziu spiritului mecanicist și metafizic, că privea realitatea ca ceva neschimbător, etern înmărmurit și nemișcat, rămînînd împotmolită într-un finalism teologizant. Nu această concepție condamnabilă și vicioasă este dominantă la Leibniz: pentru el, *metafizicul* este sinonim cu *ontologicul*.

[56] Iată explicația ce găsim în Prefața *Teodiceii* lui Leibniz [Gerh., *Phil. Schr.*, VI, 29]: „Există două labirinte faimoase în care rațiunea noastră se rătăcește prea adesea: unul privește marea problemă a *liberului* și a *necesarului*, mai cu seamă în legătură cu zămislirea și originea *răului;* celălalt se manifestă cu prilejul discuției în jurul *continuului* și al *indivizibililor*, acestea apărînd ca elemente ale sale, discuție în care trebuie să intre considerarea *infinitului*. Cel dintîi încurcă aproape întregul neam omenesc, cel de-al doilea îi pune la grea încercare pe filozofi. Voi avea poate prilejul vreodată să-l deslușesc pe acesta din urmă, făcînd să se observe că, lipsind

o concepție clară asupra naturii substanței și a materiei, s-au constituit false poziții care dau naștere unor greutăți de netrecut...".

[57] *Arheii* sînt principiile care, după concepția lui Paracelsus și Johannis Baptistus Van Helmont, se alătură materiei spre a-i da viață, asigurînd persistența în Univers și dezvoltarea făpturilor, printre care și ființele omenești; teoria s-a bucurat de succes în secolele XVI și XVII [cf. Dan Bădărău, *Dimitrie Cantemir și Van Helmont*, în „Cercetări filozofice", nr. 1. 1961]. Leibniz a cunoscut concepțiile lui J.-B. Van Helmont, ba mai știm precis că l-a cunoscut personal pe fiul acestuia, pe Franciscus Mercurius, „reputat" teozof el însuși și adept al ideilor tatălui său; Franciscus Mercurius Van Helmont a fost la un timp oaspetele lui Leibniz la Hanovra și, în această calitate, a fost prezentat principesci-electoare [pentru legăturile lui Leibniz cu Van Helmont senior și -junior, a se consulta Dan Bădărău, *Leibniz,* pp. 100, 101, 102, 106]. Textul pe care-l avem acum sub ochi ne confirmă că Leibniz n-a ignorat teoria arheilor; dar, după cum se vede, deși Leibniz n-a știut să se dezbare el însuși cu totul de semi-psihismul înaintașilor săi în domeniul științelor naturii, el se arată ostil „arheismului" pe motivul că ne scoate din drumul nostru și ne rătăcește; după trecere de cîțiva ani, substanțele sale vor primi apelațiunea de *monade;* filozoful german se va îndepărta atunci definitiv de Van Helmont și se va inspira de la Bruno, adică va îmbrățișa considerații într-o măsură vecine.

[58] În pasajul care urmează, Leibniz își dezvăluie adevărata opinie față de scolastică și în genere față de filozofia medievală. Cartezianismul, foarte răspîndit în Apus în secolul al XVII-lea, s-a situat în capul luptei împotriva a ceea ce s-a denumit obscurantismul creștin al evului mediu. Leibniz se afla oarecum într-o alternativă primejdioasă de vreme ce nu se simțea un admirator al thomismului, dar nici nu considera linia deschisă de Descartes cu destulă căldură. El caută deci să se împlinească într-o poziție care să evite ambele excese.

[59] *Postliminio* = din nou, de la capăt, de iznoavă.

[60] Despre teoria *formelor substanțiale* în evul mediu se

poate consulta Dan Bădărău, *G. W. Leibniz*, pp. 11—14; partea de puerilă exagerare a acestei teorii la anumiți „savanți" apare în locul indicat, nota 5.

[61] Substanțialitatea fiind în natura lucrurilor, nu ajută la nimic să o căutăm deosebind, cum face Descartes, *calități prime* (mărimea, figura și mișcarea) și *calități secunde* (căldura culoarea, gustul etc.).

[62] Adică: l-am considerat mai sus luîndu-ne după Descartes. Este vorba despre *întindere;* mereu Leibniz va aduce în discuție natura acestei calități presupusă de cartezieni ca fiind la baza substanțialității lumii materiale.

[63] Nu numai sufletele inteligente sînt substanțe, ci toate entelehiile cuprinse într-o ierarhie substanțială, adică toate realitățile pe care filozoful nostru le va denumi într-o bună zi *monade*. Ființele raționale se deosebesc numai prin faptul că sînt conștiente și că au răspundere, ca fiind supușii monarhiei divine.

[64] Expresie care aparține exclusiv vocabularului leibnizian. Filozoful de la Hanovra ne anunță în acest subtitlu că are un temei propriu care îi permite să explice opoziția dintre necesitate și contingență.

[65] Dificultatea la care se referă aici Leibniz este acea de a se sustrage unui determinism radical de tip spinozist. Într-adevăr, dacă toate substanțele conțin de la începutul începuturilor tot ce li se poate întîmpla, în felul în care un subiect cuprinde în noțiunea sa, de totdeauna, toate predicatele ce se pot afirma *în chip adevărat în legătură cu el, așa precum* intră în natura unui cerc de a avea anumite proprietăți cu excluderea altor proprietăți, înseamnă că totul e previzibil în Univers, că viitorul e supus unei fatalități inexorabile. Aici își face apariția celebra teorie care domină sistemul de cugetare leibnizian *potrivit căreia* deosebim ceea ce e *necesar* de ceea ce e *sigur*, necesarul fiind ceva al cărei contrar implică contradicție (și este contradictor ca un cerc să aibă unghiuri), în vreme ce sigurul este ceva ce poate fi prevăzut de o minte perfectă în infailibilitatea ei, dar nu presupune că lucrurile nu ar fi putut să se prezinte și altfel (Cezar a trecut Rubico-

nul și a preluat puterea politică, dar ar fi putut să nu-l treacă; nici una, nici cealaltă dintre cele două comportări nu este absurdă).

[66] *Toate predicatele trebuie să fie inerente subiectului;* avînd alte predicate, subiectul ar fi altul (dacă Cezar ar fi luptat în războiul troian alături de greci, el n-ar fi trecut Rubiconul, drept care nu ar fi fost Cezar).

[67] Leibniz arată că ar fi putut să adopte aici punctul de vedere aristotelic formulat în celebra teorie zisă *a viitorilor contingenți* (a se vedea la Aristotel, *De interpr.*, 9), dar prin aceasta, declară filozoful german, nu facem decît să deplasăm dificultatea; pentru Dumnezeu, care prevede totul, viitorul nu-i contingent, dar nici nu putem zice că e necesar, în felul în care e necesar un lucru etern adevărat, cu privire la care nu se pune problema dacă Creatorul ar fi fost liber să-l aleagă și creatura ar fi fost liberă să-l înfăptuiască sau nu.

[68] În originalul francez: *la journée de Pharsale.* Cezar a ieșit biruitor în acel moment cînd, la Farsale, a reușit să-l îngenunche pe Pompei.

[69] Expresia *a priori* care își află la Kant importanța pe care o cunoaștem, se observă deja la Cicero, *prior* fiind ceea ce precedă, anteriorul, ceva ce vine înainte.

[70] Monadismul, bază a cugetării leibniziene, își găsește împlinirea în sistemul armoniei prestabilite. La epoca în care redactează *Disertația metafizică*, filozoful de la Hanovra nu cuprinde în vocabularul său termeni stabili și bine hotărîți care să reprezinte cele două idei de importanță capitală; în ce-o privește pe aceasta de-a doua, cugetătorul german va menționa mai tîrziu (1705), ca și cum ar dori să se afirme în lumea savantă printr-o trăsătură care să-l impuie atenției și care să-l identifice ca atare, că este autorul *Sistemului Armoniei Prestabilite* [cf. Gerh., *Phil. Schr.*, VI, 539].

[71] Despre *emanentism* la Leibniz, avem relații prea puține; acea pe care o întîlnim acum nu poate deci fi trecută cu vederea. Procesul presupune că facerea are loc fără să putem deosebi, la creator, conceperea făpturii și actul de înfăptuire;

este ca și cum, pe măsură ce o bucată de versuri a unui poet este compusă, ea ar ieși și tipărită. Spre deosebire de *emanație*, vedem că *creația* are loc atunci cînd o zidire presupune elemente preexistente; în acest sens, lumea ar putea fi concepută ca coeternă cu divinitatea. Dumnezeu ar fi un constructor, un fabricant.

[72] Avem aici o reminiscență carteziană clară. Percepțiile noastre nu ne înșală niciodată; erorile provin din judecățile pe care le facem în legătură cu percepțiile.

[73] Leibniz nu pune propriu-zis nicăieri în discuție existența unei lumi exterioare; și nici nu se apără cu prea multă dîrzenie de solipsism, consecință inevitabilă a unui idealism împins prea departe. Într-un memoriu privitor la deosebirea dintre real și imaginar, redactat pe la 1707, filozoful nostru proclamă că nu există criteriu pe baza căruia să putem decide că un fenomen e real și nu pur și simplu închipuit de noi ca într-un vis. Iar existența mea ca ființă cugetătoare, adică existența mea izolată ca subiect, față de orice obiect, nu-mi asigură nici o întîietate dacă iau în considerare faptul că vecinul meu are aceleași drepturi de a se îndoi de existența mea ca eu de a sa.

[74] Adică orice ființă este independentă față de oricare alta, dar nu față de Dumnezeu.

[75] Mai multe persoane au hotărît că se vor întîlni în cutare zi în cutare loc; este voia lor a fiecăreia și nu-i cazul să spunem că acest acord presupune numaidecît o ascultare, o supunere din partea unor persoane față de unul sau de mai mulți inițiatori.

[76] Exprimare incorectă. Leibniz vrea să arate că simțurile noastre nu sînt sigure într-atît încît să prezinte la fel aceleași fenomene; evident este numai că se poate observa o proporționalitate datorită căreia intensitatea senzațiilor este în funcție de mărimea cauzelor ce le provoacă; în acest sens o suprafață îmi va apare mai verde decît alta, și mă voi înțelege cu vecinul; dar că ceva ce văd verde se cheamă verde și că ceva ce văd albastru se denumește albastru nu implică totuși întru

nimic o concordanță a vederilor mele cu acele ale altora. Ideea se găsește și la Locke, *Eseu*.

[77] Cu alte cuvinte, Dumnezeu face ca o concordanță desăvîrșită să existe între stările fiecăruia în fiece moment și situația generală, comună tuturor făpturilor.

[78] Eu sînt teatrul cugetelor și percepțiilor mele în calitatea mea de substanță, de *eu*, și altceva nimic; toată realitatea substanțială e psihică în sistemul leibnizian.

[79] Căci dacă Dumnezeu ar lipsi și el, socotește Leibniz, fenomenele pe care le înregistrez n-ar avea nici o cauză; iar dacă aș lipsi eu, n-ar mai fi subiect al întîmplărilor cauzate de Dumnezeu. — Ipoteza că realul ar putea să nu mai cuprindă altceva decît Ființa divină față în față cu Ființa mea proprie se află la baza unei viziuni a sfintei Tereza de care Leibniz are cunoștință; în *Scrisoarea sa din 1696 către André Morell* notăm: „în ce-o privește pe sf-ta Tereza, aveți toată dreptatea să-i admirați operele; am aflat în ele această frumoasă cugetare că sufletul trebuie să conceapă lucrurile ca și cum nu ar fi în lume decît Dumnezeu și el: idee care generează în filozofie o reflecție bogată de care m-am folosit într-una din ipotezele mele".

[80] Legătura dintre substanțele individuale, la drept vorbind inexistentă în sistemul leibnizian, dar și inexplicabilă, creează dificultăți care solicită o rezolvare pe cale de compromis. În adevăr, dacă nu există contact între substanțe, de unde vine că unele ne apar ca active și altele ca pasive, și că sîntem învățați să le comparăm după cantitatea de energie prin care se manifestă și pe care o exprimă?

[81] A se vedea nota precedentă.

[82] În acest pasaj apar unele crîmpeie în legătură cu afectele privite prin prisma psihologiei, știință prea puțin cultivată în Europa la acea epocă. Acestor împrejurări li se datorește faptul că punctele de doctrină leibniziene asupra *percepției* și a *apetiției*, care își găsesc împlinirea în teoria *micilor percepții*, au avut darul să izbească atît de puternic spiritele încă prea puțin informate în domeniul factorilor de ordin psihic și insuficient pregătite pentru cercetări în această direcție.

[84] Altă dificultate se ivește în calea lui Leibniz. Cum se poate împăca determinismul universal (cf. mai sus § XII) cu ideea că Dumnezeu intervine mereu în Univers prin acțiuni supranaturale cu caracter neobișnuit, fapt care tocmai explică dependența făpturilor față de făptuitorul divin (a se vedea § XIV)?

[85] Despre miracole Leibniz ne amintește că a tratat la § VI.

[86] Există o literatură bogată în vremea lui Leibniz în ce privește un obiect de reverie constantă grefat pe teza coprezenței în lumea reală a unui *microcosmos* și a unui *macrocosmos*. Pascal este foarte pătruns de validitatea acestui aspect al lucrurilor ca și Leibniz, de altminteri, care rezervă mereu un loc important în meditațiile sale infinitului mic în corelație strînsă cu infinitul mare.

[87] Pasajele cuprinse în acest subtitlu le considerăm de o importanță capitală. În ele găsim un răspuns la întrebarea care mereu plutește în aer a priorităților la Leibniz, spirit universal, a unor discipline anumite. Care este adevărata inspiratoare a întregului sistem? Teologia sau metafizica? Mecanica sau științele naturii? Sau logica? Aceeași întrebare vedem că s-ar pune în legătură și cu Descartes și nu înțelegem de ce se cuvine ca ea să apară atît de obsedantă cînd e vorba de Leibniz. Într-adevăr, Cartesius își construiește sistemul său de mecanică bazîndu-l pe un mariaj teologico-metafizic dintre cele mai neașteptate pentru noi, fii ai secolului al XX-lea; el denumește *cantitate de mișcare* a unui corp, masa m a acestui corp înmulțită cu viteza sa v; și urmează afirmînd că acest produs ar fi constant pentru cantitatea totală a mișcării lumii în momentele succesive ale existenței ei; $mv+m'v'+m''v''+\ldots m^n v^n = C^{te}$. De unde scoate Descartes certitudinea acestei egalități? Pentru el, trebuie ca perfecțiunea divină să se manifeste prin perfecțiunea actelor sale; dar, această perfecțiune a divinității nu poate nici să crească, nici să descrească, ea este aceeași în fiecare clipă; drept care, în fiecare clipă de existență a Universului, cantitatea de realitate pe care Dumnezeu i-o conferă e constantă. Leibniz critică poziția lui Descartes și formula matematică prin care se exprimă; în ochii săi, nu can-

titatea de mișcare e constantă, ci ceea ce el denumește *forța vie*, nu mv ci mv^2. Dar Leibniz își sprijină critica și își justifică propria-i teorie folosindu-se de un temei care se arată a fi tot o împletitură a dinamicii cu metafizica și cu teologia. Dacă e vorba de perfecțiunea lui Dumnezeu, apoi ea nu se evidențiază ca o mijlocie menținută între un mai mult și un mai puțin — specific al mediocrității mai curînd decît al unei perfecțiuni care pretinde un *summum* —, ci ca o cale minimală sau maximală. Or, se admite că excelența unui meșter se socotește după cum obține un maxim de efect cu un minim de mijloace; la fel stau lucrurile și cu perfecțiunea divină; la drept vorbind, principiul lui Leibniz care stă în capul mecanicii se detaliează în două reguli coordonate: acea a forței vii și acea a acțiunii minimale. Cu cea mai mică putere, mereu egală sieși, Dumnezeu produce în fiecare clipă din istoria lumii create un efect el însuși mereu împins la maxim, și egal ca valoare în sine.

După cum se vede, la Leibniz se vădește aceeași preocupare ca și la Descartes de a conjuga logicul, matematicul, mecanica, metafizica și teologia spre a obține o vedere asupra naturii Universului; expresia mv^2 leibniziană nu-i atît o condamnare a formulei mv carteziene cît o corectare, o rectificare, o ameliorare; ea apare ca o reînființare a unei baze de calcul și nu ca o desființare, ca o replică adusă cartezianismului avîndu-și temeiurile în considerații izbitor de analoage.

[87] Din nota precedentă, ar fi exagerat să conchidem că Leibniz, pentru a stabili principiile mecanice, speculează pe date teologice bazîndu-se pe oarecare intuiții și că lasă în afara considerațiilor sale orice confirmare faptică. Pe ideea perfecțiunii divine se poate bizui atît concepția carteziană cît și cea leibniziană în materie de dinamică a corpurilor. Și sîntem în drept să ne întrebăm cum se face că Leibniz ajunge mai aproape de adevăr, așa cum îl cunoaștem noi astăzi, decît Descartes? Din pasajul pe care-l avem sub ochi rezultă că Leibniz discută și faptic și că se arată mult mai atent decît Descartes în cercetarea datelor asupra căderii corpurilor pe care le realizează observațiile în secolul său și mai cu seamă lucrările publicate anterior de Galileu. Leibniz pare așadar îndreptățit

să spună, așa cum o face la sfîrșitul subcapitolului, că „D-l Descartes a căzut aici în greșală numai fiindcă se încredea prea mult în gîndurile sale, chiar atunci cînd ele nu erau îndeajuns de mature".

[88] Pentru o confruntare mai completă a celor două doctrine a se vedea: cap. consacrat lui Leibniz, în *Ist. Filoz. Moderne*, vol. I, București, 1937, cu deosebire pp. 488—493.

[89] Mișcarea corpurilor ne apare prin faptul că ele se deplasează unele față de altele, dar fără ca noi să putem distinge care e în mișcare și care în repaus; forța însă, cauza mișcărilor, are în ea ceva real.

[90] Aluzie evidentă la cartezieni, dar și la empiriștii baconieni.

[91] Iar nu fizice; fizica, pură aparență, studiază întinderea și intră în sfera de cercetări a cartezienilor.

[92] *„Er kehrte alles zum Besten"*, spune Eckhard, ultimul secretar al lui Leibniz, vorbind despre filozof și despre optimismul său inalterabil.

[93] Periculoase pentru credința creștină. Descartes pretinde, în *Principia*, că cercetarea cauzelor finale și întrebările care au drept scop să determine de ce Dumnezeu a făcut cutare lucru și nu cutare altul, pot să fie folositoare în materie de credință, dar nu-și justifică existența în științe; cu alte cuvinte, Descartes se pronunță în sensul că științele au alte obiective decît teologia.

[94] Că Dumnezeu face numai binele, în conformitate cu o ordine și nu la întîmplare, iată un precept pe care Leibniz a încercat să-l consolideze în primele cinci subcapitole ale *Disertației*.

[95] Leibniz nu concepe că există organe (ca apendicele) care nu slujesc la nimic și că, în genere, spectacolul naturii ne oferă prilej de a ne îndoi că ar exista în Univers o armonie și o ordine. Abia darwinismul va pune această importantă problemă pe adevărate picioare.

[96] Cf. Platon, *Faedon*. XLVII.

[97] Cu privire la convertibilitatea cauzei eficiente în cauza finală şi invers se poate consulta Dan Bădărău, *Cauzalitate şi finalitate în logică*. Iaşi, Ed. Viaţa Rom., 1927. — Catoptrica în ştiinţa greacă e acea parte a opticii care se ocupă de legile reflecţiei luminiii, în vreme ce dioptrica se referă la acţiunea mediilor asupra luminii care le traversează.

[98] S-a spus cu drept cuvînt că în această frază a lui Leibniz intră un rudiment de dialectică. Filozoful de la Hanovra dovedeşte o oarecare predilecţie pentru a face loc în sistemul său de cugetare conceptelor opuse, dar legate între ele, nu unor categorii izolate; cf. O. Hamelin, *Les éléments principaux de la représentation*, Paris, Alcan, 1907.

[99] Fără să se refere aici în chip expres la Descartes, filozoful de la Hanovra are aici în vedere *Principiile* care au provocat întreaga dezbatere din ultimele subcapitole şi pe baza cărora finalismul este socotit de cartezieni o dogmă a credinţei în vreme ce ştiinţele profane şi-ar lega soarta de eficienţe.

[100] Snellius, fizician olandez, profesor de matematici la Universitatea din Leyda, a murit la 1626 şi a lăsat un tratat de optică în manuscris; acest tratat i-a fost cunoscut lui Descartes care s-a stabilit în Olanda la 1629 şi a trăit la Leyda ca student începînd din 1630. Snellius a formulat cel dintîi legile refracţiei luminii şi Christian Huyghens, prieten al lui Leibniz şi adversar al lui Cartesius, i-a imputat acestuia că s-ar fi inspirat din descoperirile lui Snellius şi că ar fi tăinuit faptul; de unde acuzaţia gravă de plagiat pe care Leibniz o reţine după cum se vede mai jos.

[101] De la Heliodor, matematician grec, ne-au rămas numai titlurile a patrusprezece cărţi despre optică într-o traducere latină defectuoasă publicată in 1610 la Lindenborg.

[102] Leibniz face aici o expunere a unei teorii pe care se pregăteşte s-o combată. Avem ideea unei fiinţe perfecte; or existenţa este şi ea o perfecţiune; o fiinţă perfectă care n-ar exista ar fi imperfectă, contradictorie. În istorie, această dovadă a existenţei lui Dumnezeu este cunoscută sub denumirea de argument ontologic al existenţei lui Dumnezeu, zis şi argu-

ment al sf-tului Anselm; argumentul este reluat de Descartes în ale sale *Meditații.*

[103] Acest enunț include obiecția lui Leibniz la argumentul zis al sf-tului Anselm: filozoful german nu-și pune întrebarea dacă Dumnezeu există — această existență îi apare ca sigură —, el discută numai valoarea argumentului ontologic.

[104] Existența prin sine.

[105] În original avem: *„Ce que c'est qu'une connaissance claire ou obscure..."* Limba franceză nu dispune decît de un singur termen *(connaissance)* pentru a desemna atît actul și facultatea de a cunoaște *(cunoașterea)* și produsul unui act de cunoaștere (adică *cunoștință*); traducătorul român a uzat aici, și mai departe ori de cîte ori a fost nevoie, de posibilitățile ce le deschide limba noastră.

[106] Deosebirea dintre ideile *clare* și *distincte* și cele *obscure* și *confuze* este eminamente carteziană așa cum am explicat mai sus (a se vedea nota 1 la studiul *Meditații cu privire la cunoaștere, adevăr și idei);* la Descartes el însuși ea apare în *Principes;* o întîlnim apoi la feluriți cugetători în secolul al XVII-lea, la Locke precum și — după cum se vede — la Leibniz. — În linii mari, pentru Descartes este clar ceea ce se pricepe izolat, iar distinct ceea ce înțelegem în opoziție cu alte conținuturi; la fel este obscur ceea ce apare ca insuficient lămurit în sine, iar confuz ceea ce se amestecă în cunoaștere de-a valma cu alte lucruri. Leibniz nu respectă întocmai aceste criterii.

[107] *Adecvația* e o categorie care corespunde mai mult necesităților de sistem spinoziste; noțiunile și ideile *adecvate* și *inadecvate* sînt definite în *Etică;* Leibniz respectă întrutotul distincțiunea.

[108] *Intuitivul,* în opoziție cu *discursivul,* este el însuși un calificativ cartezian de mare circulație și vizează cunoștințele directe, imediate.

[109] *Supozitivul* e un termen de origine scolastică care apare mereu în logica medievală, dar se consolidează în ultimă instanță la Descartes care îl folosește între altele în sensul de

conjectură, de ipoteză. Cf. şi A. Lalande, *Vocabulaire*, v° *Intention*.

[110] Sau omogene. Şurubul fără sfîrşit e deja bine cunoscut în antichitatea greacă sub denumirea de şurubul lui Arhimede, fiind considerat ca un colţ învîrtit în jurul unui cilindru; *a priori*, zice Leibniz, acest instrument ar putea fi privit ca irealizabil.

[111] Leibniz se arată antrenat aici la concluzii antinominaliste. În fond, el se pronunţă în acest loc împotriva unor ipoteze, pe care le crede „moderne", după care toate definiţiile sînt fructul unor pure convenţii. În realitate, se ştie cîtă confuzie şi cîte disertaţii sterile a stîrnit timp de secole ceea ce s-a numit cearta în jurul universalelor.

[112] Definiţiile reale adică se pot împărţi ele însele în: propoziţii reale simple, definiţii cauzale şi definiţii *esenţiale* sau *perfecte*. Leibniz le determină rînd pe rînd sensul aici şi nu avem nevoie să insistăm.

[113] Despre *supozitiv* a se vedea mai sus nota 109.

[114] Exemplul kiliogonului, al unei figuri geometrice cu o mie de laturi, se găseşte la Descartes, *Méditations*, VI, 2. În vreme ce intelectul nostru concepe fără greutate o astfel de figură fără ca totuşi să aibă o reprezentare clară a ei, distinctă de pildă de acea a unui poligon cu douăzeci de laturi, noi vedem un patrulater altfel decît vedem un hexagon. Leibniz nu se raliază acestei păreri; pentru el, orice idee abstractă riscă să ne inducă în eroare; înşelarea n-o evităm decît acolo unde avem o intuiţie, o viziune directă a lucrului. O idee aşadar nu trebuie numai să fie înţeleasă, ea mai trebuie să fie contemplată.

[115] Aici Leibniz se loveşte de Locke al cărui *Eseu* explică pe larg [II, 3, §§ 9—10] că o idee care dispare din minte pierde orice realitate. Filozoful german se vede silit să recurgă la un artificiu care să-i îngăduie să păstreze viziunea substanţelor sale individuale care nu au „uşi şi ferestre" spre exterior, după expresia autorului armoniei prestabilite, şi includ în noţiunea lor odată pentru totdeauna toate stările pe

care le vor cunoaște în viață; într-un fel sau altul, toate gîndurile pe care sînt chemate să le aibă reședd în cugetul lor, chiar dacă nu în chip actual. În privința naturii Ideilor, Leibniz se simte atras cu putere de idealismul platonic, față de care arată totuși anumite rezerve.

[116] Aceeași teză Leibniz o prezintă din nou în legătură cu monada în *Monadologie*, § 7: „Monadele n-au ferestre prin care ceva să poată ieși sau intra".

[117] În realitate, Leibniz se referă aici la sclavul adolescent din dialogul *Menon*, nepurtat prin școli. Platon ni-l înfățișează pe Socrate aplicînd *procedeul zis al maieuticii*, adică făcînd să iasă adevărul din întrebări bine chibzuite. Construiesc un pătrat dublu al unui pătrat dat. Care va fi lungimea laturilor acestui pătrat dublu? Adolescentul răspunde greșit că latura noului pătrat va avea o lungime dublă a celei a vechiului pătrat. Încetul cu încetul, Socrate îl face să vadă singur care este răspunsul just: cel de-al doilea pătrat are drept latură *diagonala* celui dintîi.

[118] Diagonala și latura unui pătrat sînt două lungimi incomensurabile.

[119] Adică el are *virtutea* să le descopere prin rațiunea sa proprie.

[120] În originalul francez: *animadversion* (= *animum vertere ad*).

[121] Mai tîrziu, în *Nouveaux Essais*, Leibniz va intra într-o vie polemică pe această temă cu Locke care, în *Essay concerning human understanding*, atacă teoria ideilor înăscute și apriorismul în genere. Locke se arată mai apropiat de Aristotel, în vreme ce Leibniz platonizant afectează față de Stagirit un dispreț vădit. Filozoful de la Hanovra, slab cunoscător al limbii engleze, va lua cu adevărat cunoștință de celebra operă a lui Locke abia după ce ea va fi tradusă de Coste în limba franceză, și abia atunci va nota punct cu punct ceea ce va constitui o confruntare și va constitui o operă a lui Leibniz tot atît de remarcabilă.

[122] A se vedea mai sus la subtitlul IX și urm., în special la

rudimentele a ceea ce va deveni mai tîrziu teoria *armoniei prestabilite*, rudimente care își găsesc deja oarecum dezvoltarea în subtitlul de față, ultimul alineat.

[123] Așadar, Leibniz ne incită să deosebim *idei*, în sensul platonician, aparținînd unor tipice eterne, existînd în sine, și *noțiuni* sau *concepte*, după concepția aristotelică a unor idei discursive, obținute încetul cu încetul, dar *nu obligator* cu ajutorul simțurilor.

[124] Dumnezeu este extern nouă. Sistemul lui Leibniz nu duce la concluzii panteiste.

[125] Despre felul în care comunicăm cu divinitatea: într-un fel dublu.

[126] Ar fi oare să exagerăm reflecția lui Leibniz, înțelegînd că Dumnezeu ne face să sezisăm prin rațiune că Pămîntul se învîrte împrejurul Soarelui și a aștrilor și să continuăm să aprehendăm prin intuiția sensibilă că Soarele este acela care se rotește în jurul nostru?

[127] *Lumina care îl luminează pe orice om venind pe lume.* S-a semnalat aici oarecare comunitate de vederi între Leibniz și Malebranche. Filozoful de la Hanovra însă se simte mai aproape de anumite tradiții ale scolasticii, platonizante sau chiar peripateticiene, decît de contemporanii său ocazionaliști.

[128] *Intelectul activ al sufletului rațional.* Această formulă a lui Aristotel din *De anima*, III, 4 și 5 a dus la fel de fel de interpretări, stîrnind și punctul de vedere al lui Averroes, după care Dumnezeu ar fi principiul activ superior care provoacă cugetarea la toți oamenii, în vreme ce mintea omenească ar fi o simplă manifestație a cugetării unui Dumnezeu unic. Leibniz nu se împacă cu această părere care nu-i păstrează omului nici un fel de libertate individuală, nici un fel de răspundere personală, nici un fel de cunoaștere directă a binelui și a răului.

[129] Călugăr, doctor în Sorbona, mort la 1272, rămas celebru prin opoziția ce a făcut-o constituirii ordinelor catolice ale franciscanilor și a dominicanilor.

[130] În acest caz, spiritul omenesc ar fi pur pasiv, ceea ce-i apare lui Leibniz ca absurd și în contrazicere cu însușirile obligatorii inerente ce-i aparțin.

[131] Noi vedem în Dumnezeu, zice Leibniz, dar vedem printr-o capacitate activă și nu pasivă. Mintea noastră *dorește* contactul cu o idee, ea creează din nou, înclinînd spre idee, ceea ce Dumnezeu a creat pentru totdeauna cu necesitate, determinînd voința noastră să aleagă.

[132] Despre dificultățile pe care le întîmpinăm spre a pătrunde dogma creației continue la Leibniz a se vedea mai sus, dar și în *Scrisorile către de Volder*.

[133] Această teorie care tinde să apropie necesitatea și determinația, se îndreaptă în primul rînd împotriva libertății de indiferență, dar ea caută să se împlinească în speculații de detaliu care o fac ininteligibilă, sperînd că prin astfel de împliniri să explice existența răului într-o lume creată de un Dumnezeu care e numai bunătate. În cele din urmă, Leibniz va da în *Teodicee* un ansamblu mai concentrat și, totodată, mai coherent din care ar rezulta că răul fizic este un produs al păcatului; că păcatul, la rîndul lui, derivă din răul metafizic, adică din însuși faptul că omul este o ființă mărginită, că e om și nu Dumnezeu, răul rezultînd din chiar această mărginire, dintr-o privațiune.

[134] Într-o versiune primă, Leibniz scrisese: „această vale a durerilor".

[135] Prima versiune este: „poate că fără harul lui Dumnezeu, toate ar fi păcătuit, toate spiritele ar fi căzut". Gerhardt semnalează că este aici un pasaj liber în manuscript.

[136] Infralapsarii și supralapsarii (de la lat. *lapsus*, păcatul strămoșesc), secte de teologi, înăuntrul calvinismului, care au interpretat fiecare în felul său dogma predestinației. Cei dintîi admit că Adam este înclinat spre rău în urma păcatului, dar că, înaintea păcatului, era absolut liber și că nu era înclinat prin nimic să păcătuiască; dimpotrivă, supralapsarii pretind că Adam a fost determinat să păcătuiască din capul locului, că a fost întotdeauna expus greșelii.

[137] Problema harului divin Leibniz o pune în mai multe rînduri în operele sale; expozeul cel mai important se poate găsi în *Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison.*

[138] *Acei cărora a prevăzut că le va dărui credința.*

[139] Din acest punct, expunerea lui Leibniz din *Disertație* se îneacă din ce în ce mai mult în considerații teologice, astfel că interesul filozofic pe care îl prezintă nu-i dintre cele mai vii.

[140] Despre viziunea sfintei Tereza a se vedea mai sus nota noastră 79.

[141] În această chestiune a raporturilor dintre suflet și corp, dintre substanța întinsă și substanța cugetătoare, Descartes — după cum o recunosc chiar și cartezienii cei mai ortodocși — a avut un insucces răsunător. Pentru prima oară în fond, în istoria gîndirii europene, se pune cu adevărat cu sistemul lui Descartes întrebarea cu privire la posibilitatea conviețuirii sufletului și corpului, ceea ce e cu totul altceva decît problema deosebirii dintre material și spiritual, întrebarea paralelismului psiho-fiziologului punîndu-se în strînsă corelație cu nașterea științei psihologiei săvîrșită în contextul dogmei creștine a nemuririi sufletului. Se poate constata în cele ce urmează că nici soluția leibniziană a raporturilor dintre suflet și corp nu-i prea satisfăcătoare. Nu-i mai puțin adevărat că în ea se găsește baza teoriei armoniei prestabilite, miez al filozofiei leibniziene, dezvoltată în „Journal des Sçavans", 1695.

[142] Adică în chip *spontan.*

[143] Corpul meu nu sînt eu, el nu-i esența mea; el e un agregat, un *situs* de substanțe [cf. Yvon Belaval, *La pensée de Leibniz*, Paris, Bordas, 1952, p. 229], el presupune o *repetire*, o coexistență a unor părți, o convertire a calității în cantitate, o diviziune care e totodată o limitare (a se vedea Leibniz. *Scrisoarea către des Bosses* [Gerh., *Phil. Schr.*, II, 368]). Cu această ocazie a ivirii materialității, s-ar putea vorbi despre prezența, la Leibniz, a două mari principii: α) principiul *rațiunii* care e temelia vocației indivizilor reali la o existență

discontinuă și β) principiul *iterității* care explică conținutul material și repetirea în lumea spațiului și a temporalității.

[144] Textul francez după care s-a tradus este: „*Supposant que les corps qui font unum per se, comme l'homme...*".

[145] Chestiunea dacă animalele au suflete era foarte controversată în vremea lui Leibniz, avînd acoantanțe cu religia, căci acordînd suflet unei ființe ii concedăm nemurirea și o considerăm răspunzătoare de actele ei. Descartes, se știe, dăruiește suflet numai omului ca ființă cugetătoare, între toate făpturile create, animalele apărîndu-i ca simple mașini. Cît despre Leibniz, el începe prin a îndepărta obstacolul, atribuind nemurirea tuturor monadelor ca substanțe individuale; și devine de la sine înțeles că ele sînt suflete. — Filozoful nostru se pronunță însă categoric împotriva metamorfozei după moarte a unei ființe într-o altfel de ființă, adică împotriva metempsihozei; trecînd din viață, corpul dezvoltat al unui om se transformă într-un germene, apoi devine iarăși un om întreg și tot așa.

[146] Ceea ce trebuie să considerăm într-o ordine preferențială nu-i, pentru Leibniz, cutare gen de vietate, față de cutare altul, chiar dacă-i vorba de un om ca vieţuitoare față de un alt soi de ființă animată de un suflet; discontinuitatea în sînul creației adică nu-i de ordin metafizic; ierarhia al cărui principiu este Dumnezeu e de ordin moral; iar moralitatea se manifestă nu în diferitele vietăți, ci în spirite, în realitățile spirituale care sînt *persoanele*, singuri oamenii fiind persoane.

[147] Acel care vede nu-i pur pasiv, el este ca o oglindă înzestrată cu ceva din înțelepciunea divină.

[148] Asemănarea pe care o prezintă în ultimele sale subtitluri *Disertația metafizică* cu *Monadologia* pe care Leibniz o va scrie la sfîrșitul vieții e izbitoare.

[149] Completare la nota 148. Aici se constată că apropierea cea mai mare există între persoanele umane și divinitate. Numai că Dumnezeu este spiritul suprem pe cînd oamenii sînt spirite finite și imperfecte. Și dacă intră în voia lui Dumnezeu să se apropie cel mai mult de spirite, acestea au

datoria să intre în societate cu Dumnezeu mai mult decît orice altă făptură.

[150] Tema aceasta a perfecțiunii metafizice la ființe, devenită fericire morală la persoane, are o importanță, în sistemul lui Leibniz, care nu se lasă ghicită nici pe departe în expuneri sumare și fragmentare, prea puțin în raport cu fondul chestiunii. Mai mulți cugetători din antichitate sau din lumea modernă au avut viziunea aceasta a unei așezări omenești, lăcaș în care binele să stăpînească un popor care să fie un exemplu viu al buneistări totale. Printre moraliștii creștini nu numai Leibniz pomenește de fericirea pe pămînt, dar și sfîntul Augustin în a sa *Civitas Dei;* dar socialiștii premarxiști au meditat cel mai mult la o lume ideală și au hrănit gîndul unei cetăți a binelui; în *Sancta Cetate,* Ion Heliade Rădulescu s-a făcut ecoul acestor năzuințe timpurii.

[151] Leibniz își încheie deci opera introducînd în considerațiile sale personalitatea biblică a lui Cristos, factor de legătură între monarhul suprem, stăpîn absolut al împărăției cerurilor, iubitor al tuturor ființelor pămîntești, și cei mai buni și drepți supuși ai să-i care-i proslăvesc numele. Cetatea divină nu aparține lumii visurilor de viitor ca stătulețele din preajma noastră despre care sperăm, spre înflorirea lor în veacurile ce vin, că vor fi cîrmuite de principi din ce în ce mai luminați; ea viețuiește cu adevărat și a viețuit întotdeauna: dar o aflăm numai dacă știm s-o căutăm. Lăsînd ca mintea să-i penduleze veșnic între creștinismul militant și deism, filozoful nostru își sfîrșește meditația pe o notă de suprem optimism.

Considerații finale și generale. În mintea autorului ei, am văzut că *Disertația* a fost o operă de propagandă religioasă în sensul că, într-un foarte chibzuit spirit protestant, ea a căutat să conjuge cazuistica luterană modernă cu deismul umanist al timpului său. Urmărită pe acest teren, ea este o sforțare de a determina raporturile divinității cu lumea, de a fixa rolul lui Dumnezeu în creație și dincoace de creație.

Dar importanța *Disertației* se dovedește a fi capitală în mijlocul operei lui Leibniz și dintr-un alt punct de vedere

Scriere oarecum încă din tinerețe (1686), ea ne apare ca o primă versiune a *Monadologiei* de mai tîrziu (1714) și participă exact la același fond de idei cu acest aproape de pe urmă travaliu al filozofului de la Hanovra, puntea dintre cele două lucrări formînd-o *Les Nouveaux Essais* (1702—1704). Minerva a ieșit gata înarmată din tîmpla lui Jupiter. Și starea de călire definitivă din primul moment a sistemului de cugetare leibnizian, constanța de manifest perfect constituit care se descoperă în opera întreagă și care nu-și caută o ameliorare decît în adoptarea progresivă a unei terminologii mai lămuritoare pe baza căreia substanțele devin entelehii și mai apoi *monade*, sau în conformitate cu care dogma *predestinației* se transformă în teoria *armoniei prestabilite* sau datorită căreia conceptul de *forță* face loc aceluia de *forță vie*, iar apoi de *energie* sînt ilustrative ale tezei că filozofia lui Leibniz este constituită de la început sub forma unui bloc unitar compact. Comentatorii în genere au căutat totuși să studieze leibnizianismul după formula comună a unui curent învăluit în cutele unei mișcări evolutive obișnuite și n-au luat în considerare faptul excepțional (și prea puțin comod) că sîntem aici în prezența mai degrabă a unui trunchi care se desface în crăci decît a unor ramuri și rămurele care se integrează într-un tot, care se împletesc și își împrumută una de la alta bogăția spre a ne duce la o viziune a lumii izvorîtă din colaborarea tuturor științelor epocii. Pretinzînd că filozofia monadei și a armoniei prestabilite este sau un basm de copii, rod al unei închipuiri deșarte, sau rezultatul onest al unei desăvîrșiri științifice în care logica ar juca primul rol, ei uită că fantasticul și fantezia, născocirea și invenția, reprezintă un același avînt sub două fețe, că se pot încadra în același pas de uriaș și că atestă aceleași îndrăzneli care iau la Leibniz direcțiile cele mai uimitoare, pe măsura măreției autorului.

VI

CORESPONDENȚA LUI LEIBNIZ CU ARNAULD

NOTIȚĂ INTRODUCTIVĂ

COORDONATELE PRINCIPALE

Scrisorile lui Leibniz către Antoine Arnauld constituie veritabilul sîmbure al operei filozofului de la Hanovra. Leibniz el însuși le-a apreciat ca atare și a hotărît să le predea spre publicare unui editor. Dar înainte de a le încredința tiparului, mîna autorului le-a scos de la locul lor din arhive, le-a despărțit unele de altele și ele s-au rătăcit în așa fel încît au fost considerate pierdute, lipsa acestor texte, socotită la un timp definitivă, făcînd să apară o gravă lacună în chiar miezul operativ al sistemului leibnizian. Scrisorile acestea sînt rezultatul unor meditații adîncite privitoare la natura substanțelor, la crearea lumii și la raporturile dintre Dumnezeul creator și Universul creat; ceea ce nu înseamnă că ele își găsesc mărginirea în rezolvarea unei (sau unor) probleme de ordin teologic, fondul discuției avînd un caracter net metafizic și comportînd, după cum vom constata mai departe, bogate ramificații logice, o înaltă ținută în materie de morală și de înțelepciune, elemente care pun în joc natura substanței, ca punct capital al sistemului de filozofie leibnizian, raportul dintre subiectul unei propoziții și predicatele lui, chestiunea libertății umane în mijlocul unei naturi mereu vii și pretutindeni cugetătoare, și atîtea alte aspecte de primă importanță prezentate într-o frumoasă ambianță de rigoare intelectuală și de reținere morală. Paginile acestea de un considerabil răsunet rămîn necunoscute pînă ce, în urma descoperirii lor treptate și a identificării lor, ele alcătuiesc obiectul principal al conglomeratului publicat de către Foucher de Careil la 1857 sub titlul de *Nouvelles lettres et opuscules inédits* de Leibniz în care intră — în apendice, fiind deja publicate într-o primă versiune de bibliotecarul Grotefend — *Disertația metafizică* și *Scrisorile* dintre Leibniz și Arnauld, titlul exact al colecției fiind *Correspondance entre Leibniz, Arnauld et le landgrave Ernst de Hesse-Rheinfels,* în care se cuprinde: p. I—XIV —

Vorrede; p. 1—136, cele douăzeci și opt de scrisori, iar, apoi în apendice: a) scrisoarea latină a lui Leibniz către Arnauld din 1671; b) *Disertația metafizică;* c) fragmentul de scrisoare către Foucher și fragmentul de răspuns, în limba franceză, 1688; d și e) fragmente despre Fardella, 1690 și către Fardella, 1696, în limba latină.

Jansenistul Antoine Arnauld (1612—1694) a fost marea personalitate spirituală a Parisului în timpul lui Leibniz, într-o epocă adică în care atît Descartes cît și Pascal încetaseră de a pune pecetea geniului lor pe activitatea cercurilor savante din metropola franțuzească. Continuatorii lor n-au lipsit însă, iar Arnauld, doctor în teologie de la Sorbona, crainic al diferitelor teze din tradiția lui Jansenius, emul al lui Pascal în geometrie și partizan al lui Descartes în materie de fizică și de filozofie, a fost unul dintre cei mai viguroși dintre ei; și nu-i de mirare că Leibniz a încercat să-i fixeze interesul, să-i cucerească simpatia dacă nu chiar adeziunea în anumite idei, cu atît mai mult cu cît Arnauld a fost persecutat de biserica oficială a Franței și era deci susceptibil de a fi atras în curente noi.

Cît despre al treilea nume care apare în legătură cu corespondența pe care o analizăm aici, acel al Landgrafului Ernst de Hessa-Rheinfels, el este acel al unui personaj al timpului care a ajutat mult la stabilirea și la menținerea relațiilor epistolare între Leibniz și Arnauld; Landgraful a avut el însuși un contact direct prelungit în scris și verbal cu filozoful de la Hanovra; am tratat despre persoana Landgrafului în Notița Introductivă anexată de noi la traducerea *Disertației metafizice.*

CORESPONDENȚA LUI LEIBNIZ CU ARNAULD (1686—1690)

LEIBNIZ CĂTRE PRINȚUL ERNST, LANDGRAF DE HESSA[1]

(Extras)

1/11 februarie 1686

... Am alcătuit de curînd, găsindu-mă cîteva zile de-a rîndul într-un loc în care nu aveam nimic de făcut, o mică disertație metafizică, asupra căreia aș fi foarte dornic să știu părerile D-lui A. Arnauld, căci sînt abordate într-însa întrebările privitoare la har, la raporturile lui Dumnezeu cu făpturile, la natura miracolelor, la cauza păcatului și originea răului, ca și la Idei, într-un chip ce pare a deschide căi noi, în stare să lămurească dificultăți foarte mari.

Am anexat aici sumarul articolelor pe care le conține, căci n-am putut încă să dau scrierii mele o formă definitivă[2]. Rog deci plecat pe Alteța Voastră Serenissimă să trimită acest sumar D-lui Arnauld și să îl roage să-l cerceteze puțin și să-și spună părerea asupra lui; căci întrucît excelează deopotrivă în teologie ca și în filozofie, în lectură ca și în meditație, nu găsesc pe nimeni mai potrivit decît dînsul să îl aprecieze[3]. Și aș dori mult să am un cenzor atît de riguros, atît de luminat și atît de rațional, cum este D-l Arnauld, eu însumi fiind omul din lume cel mai înclinat să se plece în fața rațiunii. Poate că D-l Arnauld nu va găsi această mică scriere cu totul nedemnă de cercetarea sa, mai ales că el însuși s-a ocupat vreme îndelungată cu examinarea acestor materii[4]. Dacă găsește ceva obscur, mă voi explica deschis, și dacă în cele din urmă mă găsește demn de instruirea sa, voi face astfel încît să aibă motiv să nu rămînă nesatisfăcut. Rog plecat pe Alteța Voastră Serenissimă să alăture ceea ce am spus la sumarul pe care i-l trimit și să le comunice împreună D-lui Arnauld.

ANEXA

1. Despre perfecțiunea divină; că Dumnezeu face totul în felul cel mai de dorit.

2. Împotriva celor ce susțin că nu se află bunătate în operele lui Dumnezeu sau că regulile bunătății și frumuseții sînt arbitrare.

3. Împotriva celor care cred că Dumnezeu ar fi putut face lumea mai bună.

4. Că iubirea de Dumnezeu cere o deplină mulțumire și acceptare a tot ce el îndeplinește.

5. În ce constau regulile perfecțiunii conduitei divine, și despre faptul că simplitatea căilor ei se află în cumpănă cu bogăția efectelor.

6. Că Dumnezeu nu face nimic în afara ordinii și că nu este cu putință nici măcar să ne închipuim evenimente care să nu fie regulate.

7. Că minunile sînt conforme ordinii generale, deși ele sînt împotriva maximelor subalterne. Despre faptul că Dumnezeu voiește sau doar îngăduie, și despre voința generală sau particulară.

8. Pentru a deosebi acțiunile lui Dumnezeu de acelea ale creaturilor, se explică în ce constă noțiunea unei substanțe individuale.

9. Că fiece substanță singulară exprimă Universul întreg, în felul ei, și că în noțiunea sa sînt cuprinse toate evenimentele ei, cu toate împrejurările lor și întregul curs al lucrurilor exterioare.

10. Că opinia privitoare la formele substanțiale are în ea ceva solid, dar că aceste forme nu schimbă nimic în fenomene și nu trebuiesc folosite la explicarea efectelor particulare.

11. Că meditațiile teologilor și filozofilor pe care îi numim scolastici nu sînt de disprețuit în întregime.

12. Că noțiunile care constau în întindere cuprind în ele ceva imaginar și nu pot constitui substanța corpului.

13. Întrucît noțiunea individuală a fiecărei persoane cuprinde odată pentru totdeauna tot ce i se va întîmpla

vreodată, găsim într-însa dovezile *a priori*, adică temeiurile adevărului fiecărui eveniment, sau cauza pentru care s-a întîmplat acesta mai degrabă decît altul. Totuși, oricît de sigure ar fi evenimentele, aceste adevăruri nu încetează de a fi contingente, ele fiind întemeiate pe liberul arbitru al lui Dumnezeu și al creaturilor. Este adevărat că alegerea lor își are totdeauna temeiurile sale — aceste temeiuri însă înclină fără a necesita.

14. Dumnezeu produce substanțe diverse, după viziunile diferite ale Universului pe care le are, și prin intervenția lui, în natura proprie a fiecărei substanțe este implicat faptul că ceea ce se întîmplă uneia răspunde la ceea ce se întîmplă tuturor celorlalte, fără ca ele să acționeze în chip imediat unele asupra celorlalte.

15. Acțiunea unei substanțe finite asupra alteia nu constă decît în creșterea gradului de expresie a ei, unită cu scăderea expresiei celeilalte, întrucît Dumnezeu le-a alcătuit de mai înainte astfel ca ele să se acorde împreună.

16. Concursul extraordinar al lui Dumnezeu este cuprins și el în ceea ce exprimă esența noastră, căci această expresie se întinde la tot; dar el depășește puterile naturii noastre, adică ale expresiei noastre distincte, care este finită și urmează anumite maxime subalterne.

17. Exemplul unei maxime subalterne, al unei legi a naturii în care se arată că Dumnezeu conservă totdeauna în mod regulat aceeași forță, dar nu aceeași cantitate de mișcare — împotriva părerii cartezienilor și a mai multor altora.

18. Distincția între forță și cantitatea de mișcare este importantă, între altele, pentru a înțelege că trebuie să recurgem la considerații metafizice separate de înfindere pentru a explica fenomenele corpurilor.

19. Utilitatea cauzelor finale în fizică.

20. Pasaj memorabil al lui Socrate, în *Faedon*-ul lui

Platon, împotriva filozofilor care acordă prea mult materiei.

21. Dacă regulile mecanicii ar depinde numai de geometrie, fără intervenția metafizicii, fenomenele ar fi cu totul altele.

22. Conciliere a celor două căi, dintre care una urmează cauzele finale și cealaltă cauzele eficiente — pentru a da satisfacție atît celor care exprimă natura în chip mecanic, cît și celor care recurg la naturile incorporale.

23. Revenind la substanțele imateriale, se explică modul în care Dumnezeu acționează asupra intelectului spiritelor, și se discută dacă noi avem totdeauna ideea lucrului pe care îl gîndim.

24. În ce constă o cunoștință clară sau obscură, distinctă sau confuză, adecvată sau inadecvată, intuitivă sau supozitivă; definiția nominală, reală, cauzală, esențială.

25. În ce caz este cunoașterea noastră unită cu contemplația ideii.

26. Despre faptul că noi avem în noi toate ideile, și despre reminiscența lui Platon.

27. *În ce fel poate fi comparat sufletul nostru* cu niște tablete goale și în ce sens ne vin noțiunile din simțuri.

28. Dumnezeu singur este obiectul imediat al percepțiilor noastre, existînd în afara noastră, și el singur este lumina noastră.

29. Totuși, în chip imediat, noi gîndim prin propriile noastre idei și nu prin acelea ale lui Dumnezeu.

30. Că Dumnezeu inclină sufletul nostru fără a-l necesita; că nu avem dreptul să ne plîngem; că nu trebuie să întrebăm de ce Iuda păcătuiește, întrucît această acțiune liberă este cuprinsă în noțiunea lui; ci numai de ce Iuda, care păcătuiește, este admis la existență, de preferință față de alte cîteva persoane posibile. Despre imperfecțiunea sau limitarea originară, înainte de păcat, și despre treptele harului.

31. Despre motivele alegerii divine, despre credința prevăzută, despre știința medie, despre decretul absolut — și că totul se reduce la temeiul rațional pentru care Dumnezeu a ales și a decis să admită în existență o atare persoană posibilă, a cărei noțiune cuprinde o atare succesiune de haruri și de acțiuni libere. Ceea ce face să înceteze dintr-o dată dificultățile.

32. Utilitatea acestor principii in chestiunile privind pictatea și religia.

33. Explicarea legăturii între suflet și corp, care a trecut drept inexplicabilă și drept miraculoasă, și despre originea percepțiilor confuze.

34. Despre diferența dintre spirite și celelalte substanțe, suflete sau forme substanțiale. Și că nemurirea pe care o cerem atrage după ea amintirea.

35. Excelența spiritelor: că Dumnezeu le ia în considerare de preferință, față de celelalte creaturi; că spiritele exprimă mai degrabă pe Dumnezeu decît lumea, iar celelalte substanțe simple exprimă lumea mai degrabă decît pe Dumnezeu.

36. Dumnezeu este monarhul republicii celei mai perfecte, alcătuită din toate spiritele, și fericirea acestei cetăți a lui Dumnezeu este principala sa țintă.

37. Iisus Cristos a dezvăluit oamenilor misterul și legile admirabile ale împărăției cerurilor și fericirea supremă pe care Dumnezeu o pregătește celor care îl iubesc.

A. ARNAULD CĂTRE LANDGRAF

Extras dintr-o scrisoare datată din 13 martie 1686

... Am primit extrasul pe care mi l-a trimis Alteța Voastră, din cugetările metafizice ale D-lui Leibniz, drept mărturie a afecțiunii și a stimei sale, pentru care îi sînt adînc obligat; dar am fost atît de ocupat de atunci, încît nu i-am putut citi scrierea decît acum trei zile. Și în momentul acesta sînt atît de răcit, încît tot

ce pot face este să spun Alteței Voastre că am găsit în aceste cugetări atitea lucruri care mă înspăimîntă și pe care, dacă nu mă înșel, aproape toți oamenii le-ar găsi atît de nepotrivite, încît nu văd ce utilitate ar putea avea o scriere care după toate aparențele va fi respinsă de toată lumea[5]. Nu voi da ca exemplu decît ceea ce el spune în articolul 13: că „noțiunea individuală a fiecărei persoane cuprinde o dată pentru totdeauna tot ceea ce i se va întîmpla vreodată etc.". Dacă lucrurile stau astfel, Dumnezeu a fost liber să creeze (sau să nu creeze) pe Adam; dar presupunînd că a voit să-l creeze, tot ce s-a întîmplat de atunci neamului omenesc și ce i se va întîmpla vreodată a trebuit și trebuie să se întîmple în virtutea unei necesități mai mult decît fatale. Căci noțiunea individuală a lui Adam a cuprins faptul că el va avea atîția copii, iar noțiunea individuală a fiecăruia din acești copii a cuprins tot ceea ce ei aveau să facă și toți copiii pe care trebuiau să-i aibă, și așa mai departe[6]. Nu există deci mai multă libertate în Dumnezeu, în privința tuturor acestora, presupunînd că el a voit să creeze pe Adam, decît ar fi dacă am pretinde că Dumnezeu, presupunînd că el a voit să mă creeze pe mine, a fost liber să nu creeze o natură capabilă să cugete. Nu sînt în stare să dezvolt[7] mai departe aceste lucruri; dar D-l Leibniz mă va înțelege perfect, și poate că el nu va găsi nepotrivită consecința pe care o trag. Dar dacă nu o găsește potrivită, el are motiv să se teamă că va rămîne singur cu părerea sa. Și dacă în această privință m-aș înșela, l-aș plînge și mai mult. Dar nu mă pot împiedica să mărturisesc Alteței Voastre durerea mea, că după cît se pare faptul că este atașat acestor păreri — pe care cu drept le-a socotit greu de suportat în biserica catolică — este ceea ce îl împiedică să intre într-însa, deși, dacă-mi amintesc bine, Alteța Voastră l-a silit să recunoască că nu ne putem îndoi în chip rezonabil că ea este adevărata biserică[8]. Nu ar fi mai bine să renunțe la aceste speculații metafizice care nu pot fi de nici un folos, nici pentru el, nici pentru alții, pentru a se

dedica serios chestiunii celei mai mari care poate exista, aceea de a-și asigura mîntuirea, reintrînd în biserică, din care sectele cele noi nu au putut ieși decît devenind schismatice? Citeam ieri, din întîmplare, o scrisoare a sf. Augustin in care el rezolvă diferite întrebări pe care i le pusese un păgîn care mărturisea că voiește să se facă creștin, dar care amîna mereu. La sfîrșit el îi spune, ceea ce s-ar putea aplica prietenului nostru: *Sunt innumerabiles quaestiones, quae non sunt finiendae ante fidem, ne finiatur vita sine fide*[9].

LEIBNIZ CĂTRE LANDGRAF

12 aprilie 1686

...Nu știu ce să spun despre scrisoarea D-lui Arnauld[10], și niciodată n-aș fi crezut că o persoană a cărei reputație este atît de mare și atît de dreaptă, și de la care avem reflexiuni morale și logice atît de frumoase, va fi atît de precipitată în judecățile sale. După aceasta, nu mă mai mir că unii s-au miniat împotriva lui. Cu toate acestea, socotesc că trebuie să suportăm uneori reaua dispoziție a unei persoane al cărei merit iese afară din comun, cu condiția ca procedarea sa să nu aibă consecințe și ca o întoarcere la echitate să împrăștie fantasmele unei prevențiuni rău întemeiate. Aștept de la D-l Arnauld acest act de echitate. Și pînă atunci, oricît temei aș avea să mă plîng, voi suprima toate reflexiile care nu sînt esențiale materiei și care ar putea irita, dar nădăjduiesc că și el va proceda la fel, dacă are bunătatea să mă instruiască. Îl pot asigura însă că anumite conjecturi pe care le face sînt cu totul diferite de ceea ce este în fapt, că mai multe persoane cu judecată dreaptă le-au apreciat altfel și că totuși, cu toată aprobarea lor, eu nu mă grăbesc să public ceva privitor la aceste materii abstracte care sînt pe gustul numai puținor oameni, de vreme ce publicul nu a aflat aproape încă nimic, de mai mulți ani, despre cîteva

descoperiri mai plauzibile la care eu am ajuns. Nu aș-ternusem pe hîrtie meditațiile acestea decît pentru a profita, în ceea ce mă privește, de judecata cîtorva persoane capabile și pentru a mă confirma sau a mă corija în cercetarea sau cunoașterea adevărurilor celor mai importante. Este adevărat că părerile mele au fost pe placul cîtorva persoane cu spirit ales. Dar eu aș fi cel dintîi gata să le dezamăgesc, dacă aș socoti că există în aceste principii cel mai mic inconvenient. Declarația mea este sinceră, și n-ar fi aceasta prima dată cînd am profitat de învățămintele persoanelor luminate; de aceea dacă merit ca D-l Arnauld să exercite față de mine caritatea de a mă scoate din greșelile pe care le socotește periculoase și despre care mărturisesc cu bună-credință că nu înțeleg ce rău cuprind, i-aș purta desigur o mare îndatorare. Dar nădăjduiesc că va proceda cu moderație și că îmi va recunoaște dreptatea, cum se cuvine față de cel mai modest om, atunci cînd l-am nedreptățit printr-o judecată precipitată.

D-l Arnauld alege una din tezele mele pentru a arăta că este periculoasă. Dar, ori sînt eu incapabil să înțeleg dificultatea, ori nu există nici o dificultate. Aceasta m-a făcut să îmi revin din surpriza mea și să cred că ceea ce spune D-l Arnauld nu provine decît din prevenție. Voi încerca deci să-i scot din minte părerea aceasta ciudată, pe care și-a făcut-o puțin prea repede. Spusesem în art. 13 al sumarului meu că noțiunea individuală a fiecărei persoane cuprinde o dată pentru totdeauna tot ce i se va întîmpla vreodată; el trage de aici consecința că tot ce se întîmplă unei persoane, și chiar întregului neam omenesc, trebuie să se întîmple printr-o necesitate mai mult decît fatală. Ca și cum noțiunile sau previziunile ar face lucrurile necesare, și ca și cum o acțiune liberă nu ar putea fi cuprinsă în noțiunea sau în viziunea perfectă pe care Dumnezeu o are despre persoana căreia ea îi va aparține. Și el adaugă că poate nu voi găsi nici un inconvenient în consecința pe care o trage. Totuși, eu protestasem în chip expres, în același articol, că nu admit o aseme-

nea consecință. Prin urmare, sau că se îndoiește de sinceritatea mea, fără nici un motiv, sau că nu a examinat îndeajuns ceea ce respinge. Totuși, nu voi condamna această atitudine, cum mi se pare că aș avea dreptul să fac, deoarece consider că el a scris într-un moment în care o indispoziție nu îi lăsa întreaga libertate de spirit, cum arată însăși scrisoarea sa. Și doresc să se cunoască cîtă deferență am pentru dînsul.

Trec la dovada consecinței pe care o scoate și, pentru a răspunde mai bine, voi cita propriile cuvinte ale D-lui Arnauld: *„dacă lucrurile stau astfel"* (anume că noțiunea individuală a fiecărei persoane cuprinde o dată pentru totdeauna tot ce i se va întîmpla vreodată) „atunci Dumnezeu n-a fost liber să creeze tot ce s-a întîmplat, de atunci, neamului omenesc; și ceea ce i se va întîmpla în veci, a trebuit și trebuie să se întîmple printr-o necesitate mai mult decît fatală" (există o greșeală în copia scrisorii, dar cred că o pot corecta cum am făcut[11]). „Căci noțiunea individuală a lui Adam a cuprins într-însa că el va avea atîția copii (sînt de acord), și noțiunea individuală a fiecăruia din acești copii cuprinde tot ce ei vor face și toți copiii pe care îi vor avea ș.a.m.d." (sînt iarăși de acord, căci nu este vorba decît de teza mea aplicată la cîteva cazuri particulare). „Așadar nu există în Dumnezeu mai multă libertate, în ce privește aceste lucruri, socotind că el a voit să creeze pe Adam, decît dacă am pretinde că Dumnezeu, presupunînd că el a voit să mă creeze pe mine, a avut libertatea să nu creeze o natură capabilă de cugetare". Cuvintele din urmă trebuie să cuprindă însăși dovada consecinței trase; dar este foarte limpede că ele confundă *necessitatem ex hypothesi* cu necesitatea absolută. Totdeauna s-a făcut distincția între ceea ce Dumnezeu este liber să facă, în chip absolut, și ceea ce el se obligă să facă în virtutea unor rezoluții deja luate — și el nu ia nici o decizie care să nu țină seama de totul. Nu este demn de Dumnezeu să-l concepem (sub pretextul de a-i păstra libertatea), în felul cîtorva Socinieni[12], ca un om care ia rezoluții după împreju-

rările ce se ivesc și care nu ar mai fi liber acum să creeze ceea ce găsește că e bine, dacă primele sale rezoluții privitoare la Adam și la alții cuprind deja un raport care privește posteritatea lor; în timp ce toată lumea este de acord că Dumnezeu a orînduit din toată eternitatea întregul curs al Universului, fără ca aceasta să-i micșoreze libertatea în nici un fel. Se vede de asemenea că obiecția aceasta desprinde hotărîrile lui Dumnezeu unele de altele, hotăriri care totuși au legătură între ele. Căci nu trebuie să considerăm hotărîrea lui Dumnezeu de a crea un atare Adam desprinsă de toate celelalte hotărîri care privesc copiii lui Adam și întregul gen omenesc; ca și cum Dumnezeu ar da mai întîi decretul de a crea pe Adam, fără nici o raportare la posteritatea sa, și prin aceasta totuși, după mine, s-ar lipsi de libertatea de a crea posteritatea lui Adam așa cum îi convine; ceea ce constituie un fel curios de a raționa[3]. Trebuie însă mai degrabă să considerăm că Dumnezeu, alegînd nu un Adam vag, ci un Adam anumit, a cărui reprezentare se găsește printre ființele posibile, în ideile lui Dumnezeu, însoțită de circumstanțe individuale anumite, și care intre alte predicate posedă și pe acela de a avea în cursul timpului o anumită posteritate; Dumnezeu, spun, alegîndu-l, are deja în vedere posteritatea sa și o alege în același timp cu el. În lucrul acesta nu pot înțelege că există vreun rău. Și dacă Dumnezeu ar lucra altfel, el nu ar proceda ca Dumnezeu. Mă voi servi de o comparație. Un prinț înțelept care alege un general ale cărui relații le cunoaște, alege, în adevăr, în același timp cîțiva colonei și căpitani de care știe bine că ei vor fi recomandați de acest general și pe care nu va voi să i-i refuze, din anumite temeiuri de prudență, care totuși nu îi distrug puterea absolută, nici libertatea. Toate acestea au loc cu mai mult temei în Dumnezeu. Așadar, pentru a proceda în chip exact, trebuie să considerăm în Dumnezeu o anumită voință mai generală, mai cuprinzătoare, pe care o are cu privire la întreaga ordine a Universului, — întrucît Universul este ca un tot pe

care Dumnezeu îl pătrunde dintr-o singură privire, căci voința aceasta cuprinde virtual celelalte voințe[14] privitoare la ceea ce intră în acest Univers, și printre altele, și pe aceea de a crea un anumit Adam, care e legat de șirul posterității sale, pe care Dumnezeu a ales-o la rîndul ei ca atare; și se poate chiar spune că aceste voințe privind particularul nu se deosebesc de voința a ceea ce este general decît printr-un simplu raport, și aproximativ așa cum situația unui oraș, considerată dintr-un anumit punct de vedere, se deosebește de planul său geometral; căci ele exprimă toate întregul Univers, așa cum fiece situație exprimă orașul. În adevăr, cu cît cineva este mai înțelept cu atît are mai puține hotărîri detașate, și cu atît vederile lui și hotărîrile pe care le ia sînt mai cuprinzătoare și mai legate între ele. Și fiecare voință particulară cuprinde un raport la toate celelalte, astfel ca ele să fie cît mai mult cu putință în acord unele cu altele. Departe de a găsi în aceasta ceva nepotrivit, aș crede că dimpotrivă contrariul distruge perfecțiunea lui Dumnezeu. Și după părerea mea, trebuie să fie cineva foarte dificil, dacă nu prevenit, ca să găsească în păreri atît de nevinovate, sau mai degrabă atît de rezonabile, motivele unor exagerări atît de bizare ca cele care au fost trimise Alteței Voastre.

Ajunge de asemenea ca cineva să cugete la ceea ce spun, pentru a vedea că lucrul este evident *ex terminis*. Căci prin noțiunea individuală de Adam eu înțeleg fără îndoială o reprezentare perfectă a unui atare Adam, avînd cutare condiții individuale și fiind deosebit prin aceasta de o infinitate de alte persoane posibile, foarte asemănătoare, dar totuși deosebite de el (așa cum orice elipsă se deosebește de cerc oricît s-ar apropia de el), cărora Dumnezeu li l-a preferat, întrucît i-a plăcut să aleagă tocmai o atare ordine a Universului — și tot ce decurge din hotărîrea sa nu este necesar decît printr-o necesitate ipotetică, și nu distruge de fel libertatea lui Dumnezeu, nici pe aceea a spiritelor create. Există un Adam posibil a cărui poste-

ritate este aceasta, și o infinitate de alții a căror posteritate ar fi alta; nu este deci adevărat că acești Adami posibili (dacă pot fi numiți astfel) sînt deosebiți între ei și că Dumnezeu nu a ales dintr-înșii decît pe unul, cel care este tocmai al nostru? Sînt atîtea temeiuri care dovedesc imposibilitatea, pentru a nu spune absurditatea și chiar impietatea contrariului, încît eu cred că în fond toți oamenii sînt de aceeași părere, îndată ce cugetă puțin la ceea ce spun. Poate, de asemenea, că D-l Arnauld, dacă n-ar fi avut în ce mă privește prejudecata pe care și-a făcut-o de la început, n-ar fi găsit propozițiile mele atît de bizare și n-ar fi tras din ele asemenea consecințe.

Cred, în conștiință, că am răspuns suficient la obiecția D-lui Arnauld și sînt foarte bucuros să văd că punctul pe care l-a ales drept unul din cele mai nepotrivite este, după părerea mea, atît de puțin greșit. Nu știu însă dacă voi putea avea fericirea să fac astfel încît și D-l Arnauld să recunoască aceasta. Printre o mie de avantaje, un mare merit are și acest mic defect că persoanele care îl posedă, avînd dreptate să se încreadă în părerea lor, nu sînt lesne de convins că au greșit. În ce mă privește, neavînd un asemenea caracter, eu m-aș mîndri să mărturisesc că am fost corectat și instruit mai bine și aș găsi chiar plăcere în aceasta, cu condiția să pot spune acest lucru în mod sincer și fără să măgulesc.

De altfel, doresc ca D-l Arnauld să știe că eu nu pretind de loc la gloria de a fi novator, cum pare să fi considerat el părerile mele. Dimpotrivă, găsesc de obicei că părerile cele mai vechi și cele mai răspîndite sînt cele mai bune. Și nu cred că poți fi acuzat de a fi novator, cînd dai doar la iveală cîteva adevăruri noi, fără a răsturna părerile stabilite. Căci este ceea ce fac geometrii și toți cei care nu se opresc pe loc și merg mai departe. Nu știu dacă ar fi ușor să se găsească păreri autorizate, cărora să le fie opuse părerile mele. De aceea, ceea ce D-l Arnauld spune despre biserică nu are nimic comun cu aceste meditații, și nădăjduiesc

că el nu voiește și nici nu poate dovedi că există într-însele ceva ce ar putea trece drept eretic, în orice biserică ar fi. Totuși, dacă biserica din care face parte ar fi atît de promptă la cenzură, un atare procedeu ar trebui să ne servească de avertisment pentru a ne ține în gardă. Și îndată ce ar voi cineva să dea la iveală vreo meditație care ar avea cel mai mic raport cu religia și care ar trece puțin mai departe de ceea ce se predă copiilor, el ar fi în pericol să-și atragă un proces, afară dacă nu ar avea drept garant vreun părinte al bisericii care să spună același lucru *in terminis;* deși nici aceasta poate n-ar fi suficient pentru a-i da siguranță completă, mai ales cînd nu are pentru ce să fie cruțat.

Dacă Alteța Voastră nu ar fi un prinț ale cărui lumini sînt tot atît de mari pe cît îi este de mare moderația, nu m-aș fi gîndit măcar să-l întrețin despre aceste lucruri; la cine m-aș putea raporta acum mai bine decît la ea, și întrucît a avut bunătatea să lege acest comerț epistolar, aș putea fără imprudență să caut un alt arbitru? Cu atît mai mult, cu cît nefiind vorba atît de adevărul cîtorva propoziții, cît de urmările și tolerarea lor, nu cred că Alteța Voastră aprobă ca oamenii să fie fulgerați pentru atît de puțin lucru. Dar poate că totuși D-l Arnauld nu a vorbit în acești termeni duri decît crezînd că eu voi admite consecința [pe care o trage] și pe care are dreptate să o socotească înspăimîntătoare, și că el își va schimba limbajul după lămuririle mele, — lucru la care va putea contribui propria sa echitate tot atît cît autoritatea Alteței Voastre.

Rămîn cu devotament etc.

A. ARNAULD CĂTRE LEIBNIZ[15]

13 mai 1686

... Am crezut că sînt dator să mă adresez Dv. însivă spre a vă cere iertare pentru temeiul pe care vi l-am dat de a fi iritat împotriva mea, datorită termenilor

prea aspri de care m-am servit, spre a indica ce cugetam cu privire la una din opiniile Dv. Dar protestez în fața lui Dumnezeu că greșeala pe care am putut-o face prin aceasta nu a fost datorită nici unei prevențiuni împotriva Dv., neavînd niciodată motiv să am despre Dv. decît o părere foarte avantajoasă, dacă lăsam la o parte religia în care v-ați găsit angajat prin naștere; nici faptului că m-aș fi aflat în dispoziție proastă cînd am scris scrisoarea care v-a jignit, nimic nefiind mai departe de caracterul meu decît tristețea, pe care obișnuiesc să mi-o atribuie anumite persoane; și nici împrejurării că, dintr-un prea mare atașament față de propriile mele gînduri, aș fi fost șocat să văd că Dv. aveți gînduri contrare, — vă pot asigura, dimpotrivă, că am meditat atît de puțin asupra acestui fel de chestiuni încît pot spune că nu am asupra lor nici o opinie stabilită. Vă rog, Domnule, să nu credeți despre mine nimic din toate acestea, ci să fiți încredințat că ceea ce a putut fi cauza indiscreției mele este numai faptul că, fiind deprins să scriu fără nici o ceremonie Alteței Sale, care este atît de bună și scuză lesne toate greșelile mele, îmi închipuisem că îi pot spune deschis ce nu putusem aproba în vreuna din cugetările Dv. — întrucît eram cu totul sigur că acestea nu vor fi răspîndite în lume, și că, dacă vă înțelesesem greșit gîndul, m-ați putea scoate din eroare, fără ca lucrurile să meargă mai departe. Sper însă că același prinț va binevoi să intervină ca să aducă pacea — și spre a-l angaja la aceasta, m-aș putea servi de ceea ce spunea sf. Augustin altădată, într-o împrejurare asemănătoare. El scrisese în termeni foarte aspri împotriva celor care cred că Dumnezeu poate fi văzut cu ochii trupului; aceasta fiind opinia unui episcop din Africa, prelatul văzînd scrisoarea, ce nu îi era adresată, s-a simțit foarte jignit. Aceasta a obligat pe sf. Augustin să se servească de un prieten comun pentru a potoli pe acest prelat, — și eu vă rog să considerați că aș spune prințului, pentru ca să vă fie repetat

aceea ce scrie sf. Augustin acestui amic, pentru a fi spus episcopului: *Dum essem in admonendo sollicitus, in corripiendo nimius atque improvidus fui. Hoc non defendo, sed reprehendo: hoc non excuso, sed accuso. Ignoscatur, peto: recordetur nostram dilectionem pristinam, et obliviscatur offensionem novam. Faciat certe, quod me non fecisse succensuit: habeat lenitatem in danda venia, quam non habui in illa epistola conscribenda*[16].

Am stat la îndoială dacă n-ar trebui să mă opresc aici, fără a intra din nou în cercetarea chestiunii care a fost ocazia neînțelegerii noastre, de teamă să nu mai imi scape iarăși vreun cuvînt care să vă poată jigni. Dar mă tem, pe de altă parte, că aceasta ar însemna să nu am o părere destul de bună despre echitatea Dv. Vă voi spune prin urmare, în chip simplu, ce dificultăți am încă cu privire la această propoziție: „Noțiunea individuală a fiecărei persoane închide în ea o dată pentru totdeauna tot ce i se va întîmpla vreodată"[17].

Mi s-a părut că de aici urma că noțiunea individuală a lui Adam a implicat că el va avea cutare număr de copii și noțiunea individuală a fiecăruia din copiii săi, tot ce ei vor face și toți copiii pe care îi vor avea ș.a.m.d.; de unde am crezut că s-ar putea deduce că Dumnezeu a fost liber să-l creeze sau să nu-l creeze pe Adam, dar că, presupunînd că el a voit să-l creeze, tot ce s-a întîmplat de atunci înainte genului omenesc a trebuit și trebuie să se întîmple printr-o necesitate fatală; sau cel puțin, că Dumnezeu nu are mai multă libertate față de toate acestea, presupunînd că el a voit să creeze pe Adam, decît are de a nu crea o natură capabilă să cugete, presupunînd că a voit să mă creeze pe mine.

Nu mi se pare, Domnule, că vorbind astfel am confundat *necessitatem ex hypothesi* cu necesitatea absolută. Căci nu vorbesc aici, dimpotrivă, niciodată decît de necesitatea *ex hypothesi*. Găsesc numai bizar că toate evenimentele omenești ar decurge tot atît de necesar, *necessitate ex hypothesi*, din această singură su-

poziție că Dumnezeu a voit să-l creeze pe Adam, cît este de necesar, *necessitate ex hypothesi*, că a existat în lume o natură capabilă să cugete, prin faptul singur că el a voit să mă creeze.

Dv. spuneți cu privire la aceasta diferite lucruri relative la Dumnezeu care nu mi se par suficiente pentru a rezolva dificultatea mea[18].

1. „Că totdeauna s-a făcut distincție între ceea ce Dumnezeu este liber să facă, în chip absolut, și aceea ce el s-a obligat să facă, în virtutea anumitor hotărîri deja luate". Lucrul acesta este sigur.

2. „Că este puțin demn de Dumnezeu să îl concepem (sub pretextul de a-i menține libertatea) în felul Socinienilor, și ca un om care ia hotărîri după împrejurările ce survin". Gîndul acesta este cu totul nebun; sînt de acord.

3. „Că nu trebuie să desprindem unele de altele hotărîrile lui Dumnezeu, care au totuși raport între ele. Și astfel, că nu trebuie să considerăm hotărîrea lui Dumnezeu de a crea un anumit Adam despărțită de toate celelalte pe care le are el privitor la copiii lui Adam și la întregul gen uman". Și asupra acestui lucru sînt de acord. Dar nu văd încă de ce el ar putea servi la rezolvarea dificultății mele.

Căci: 1. mărturisesc sincer că nu am socotit că Dv., prin noțiunea individuală a fiecărei persoane (de exemplu, a lui Adam), despre care spuneți că închide într-însa, o dată pentru totdeauna, tot ce trebuie să i se întîmple în veci, ați fi înțeles această persoană întrucît ea se află în intelectul divin, ci întrucît ea se găsește în ea însăși[19]. Căci mi se pare că nu este obiceiul să considerăm noțiunea specifică a unei sfere referindu-ne la faptul că este reprezentată în intelectul divin, ci referindu-ne la ceea ce ea este în ea însăși; și am crezut că tot așa stau lucrurile și cu noțiunea individuală a fiecărei persoane sau a fiecărui lucru.

2. Îmi ajunge totuși să știu că acesta este gîndul Dv., pentru a mă conforma lui, cercetînd dacă aceasta

înlătură întreaga dificultate de mai sus, și aceasta este ceea ce încă nu văd.

Căci, sînt de acord, cunoștința pe care Dumnezeu a avut-o despre Adam, atunci cînd a hotărît să-l creeze, a cuprins în ea pe aceea a tot ce i s-a întîmplat ulterior și a tot ce s-a întîmplat și trebuie să se întîmple posterității sale: și astfel, luînd în sensul acesta noțiunea de Adam, ceea ce spuneți despre ea este foarte sigur.

Recunosc tot astfel că voința pe care el a avut-o de a crea pe Adam nu a fost desprinsă de aceea pe care a avut-o cu privire la ceea ce i s-a întîmplat acestuia și cu privire la intreaga lui posteritate.

Dar mi se pare că rămîne, după aceasta, să ne întrebăm (și aceasta este obiecția mea), dacă legătura între aceste obiecte (anume Adam, de o parte, și tot ce trebuia să i se întîmple, atît lui, cît și posterității sale, de altă parte) este astfel, prin ea însăși, independent de toate decretele libere ale lui Dumnezeu, sau dacă ea a fost dependentă de acestea: adică, dacă ea nu este decît urmarea decretelor libere prin care Dumnezeu a orînduit tot ce se va întîmpla lui Adam și posterității sale, sau dacă există (independent de aceste decrete), între Adam, de o parte, și ceea ce i s-a întîmplat și i se va întîmpla lui și posterității sale, de alta, o conexiune intrinsecă și necesară[20]. Fără aceasta din urmă, nu văd cum poate fi adevărat ceea ce spuneți că *noțiunea individuală a fiecărei persoane închide în ea odată pentru totdeauna tot ce i se va întîmpla vreodată*, chiar luînd această noțiune prin referință la Dumnezeu.

Se pare că la accepțiunea din urmă vă și opriți; căci cred că Dv. presupuneți că, după modul nostru de a concepe, lucrurile posibile sînt posibile înaintea tuturor decretelor libere ale lui Dumnezeu; de unde urmează că ceea ce e cuprins în noțiunea lucrurilor posibile este cuprins în aceasta independent de toate decretele libere ale lui Dumnezeu[21]. Însă Dv. pretindeți că *Dumnezeu ar fi găsit printre lucrurile posibile un Adam*

posibil, însoțit de anumite circumstanțe individuale și care, între alte predicate, are și pe acela de a avea cu timpul o anumită posteritate. Există, prin urmare, după opinia Dv., o legătură intrinsecă, pentru a vorbi astfel, și independentă de toate decretele libere ale lui Dumnezeu, între acest Adam posibil și toate persoanele individuale din întreaga lui posteritate — și nu numai cu persoanele, ci în general cu tot ce trebuia să li se întîmple. Dar, nu vă ascund, aceasta este ceea ce nu îmi e cu putință să înțeleg. Căci mi se pare că Dv. pretindeți că acest Adam posibil (pe care Dumnezeu l-a ales de preferință față de alți Adami posibili) a avut legătură cu întreaga aceeași posteritate ca Adam cel creat[22], el nefiind după Dv., atît cît pot să judec, decît același Adam, considerat o dată ca posibil și o dată ca creat. Presupunînd însă acest lucru, iată obiecția mea:

Cîți oameni se găsesc care n-au venit pe lume decît prin decretele cu totul libere ale lui Dumnezeu, ca Isaac, Samson, Samuel și atîția alții?[23] Deși, prin urmare, Dumnezeu i-a cunoscut în conexiune cu Adam, aceasta n-a avut loc fiindcă ei ar fi fost cuprinși în noțiunea individuală a lui Adam cel posibil, independent de decretele lui Dumnezeu. Așadar nu este adevărat că toate persoanele individuale din posteritatea lui Adam erau cuprinse în noțiunea individuală a lui Adam cel posibil, de vreme ce ar fi trebuit ca ele să fie cuprinse într-însa, independent de decretele divine.

Se poate spune același lucru despre o infinitate de evenimente omenești care s-au produs prin decizii cu totul particulare ale lui Dumnezeu, ca, între altele, religia iudaică și creștină, și cu deosebire încarnarea Cuvîntului divin. Nu știu cum s-ar putea spune că toate acestea erau cuprinse în noțiunea individuală a lui Adam posibil? Ceea ce este considerat ca posibil, trebuind să aibă tot ce concepem că are în această noțiune, independent de decretele divine.

Pe deasupra, Domnule, nu știu cum, luînd pe Adam ca exemplu al unei naturi singulare, se pot concepe mai mulți Adami posibili. Este ca și cum aș concepe

mai mulți e u posibili, ceea ce cu siguranță este de neconceput. Căci eu nu mă pot gîndi la mine fără a mă considera ca o natură singulară, atît de distinsă de oricare alta, existentă sau posibilă, încît pot tot atît de puțin concepe diverși e u, pe cit pot concepe un cerc care să nu aibă toate diametrele egale. Rațiunea acestui lucru este că acești e u diverși ar fi deosebiți unii de alții, altfel nu ar mai fi mai mulți e u. Ar trebui deci să existe vreunul din acești e u care să nu fiu e u: ceea ce este o contradicție vizibilă.

Îngăduiți-mi acum să transfer la acest e u ceea ce spuneți Dv. de Adam și judecați Dv. înșivă, dacă aceasta se poate susține. Printre ființele posibile, Dumnezeu a găsit în ideile sale mai mulți e u, dintre care unul are ca predicate ale sale ca el să aibă mai mulți copii și să fie doctor, iar un altul să trăiască celibatar și să fie teolog. Și hotărîndu-se să creeze pe cel din urmă, e u l care există acum cuprinde în noțiunea sa individuală faptul de a trăi în celibat și de a fi teolog, în timp ce primul e u ar fi cuprins în noțiunea sa individuală faptul de a fi căsătorit și de a fi doctor. Nu este limpede că discursul acesta ar fi lipsit de sens? întrucît eul meu fiind cu necesitate o natură individuală anumită, ceea ce înseamnă același lucru cu a avea o noțiune individuală anumită, este tot atît de imposibil să concepem predicate contradictorii în noțiunea individuală a e u l u i, pe cît este să concepem un e u care să nu fiu e u. De unde putem conclude, mi se pare, că fiind imposibil ca e u să nu fi rămas mereu e u, fie că m-aș fi căsătorit, fie că aș fi trăit în celibat, noțiunea individuală a e u l u i meu n-a cuprins în ea nici una, nici alta din aceste stări; așa cum este just să conchidem că acest bloc de marmură din fața noastră este același, fie că el stă nemișcat, fie că îl mișcăm din loc; așadar nici repausul, nici mișcarea nu este cuprinsă în noțiunea individuală a lui. Iată de ce, Domnule, mi se pare că nu pot privi drept cuprins în noțiunea individuală de e u decît aceea ce este astfel încît eu n-aș mai fi e u, dacă aceasta nu

s-ar afla în mine; și dimpotrivă, că tot ce este astfel încît ar putea să fie sau să nu fie în mine, fără ca e u să încetez să fiu e u, nu poate fi considerat ca fiind cuprins în noțiunea mea individuală; cu toate că în virtutea ordinii providenței lui Dumnezeu, care nu schimbă natura lucrurilor, nu se poate întîmpla ca aceasta să nu se afle în mine. Acesta este felul meu de a vedea, pe care îl cred conform cu tot ce s-a crezut din totdeauna, de toți filozofii lumii.

Ceea ce mă confirmă în părerea aceasta este faptul că îmi vine greu să cred că este bună filozofarea care caută în modul lui Dumnezeu de a cunoaște lucrurile ce trebuie să gîndim noi, fie despre noțiunile lor specifice, fie despre noțiunile lor individuale. Intelectul divin este regula adevărului lucrurilor *quoad se;* dar nu mi se pare că, atît cît sîntem în viața aceasta, el ar putea fi regula *quoad nos.* Căci ce știm noi în prezent despre știința lui Dumnezeu? Știm că el cunoaște toate lucrurile și că le cunoaște toate printr-un act unic și foarte simplu, care este esența lui. Spunînd că noi știm aceasta, eu înțeleg că avem certitudinea că așa trebuie să fie. Dar înțelegem noi aceasta? Și nu trebuie oare să recunoaștem că, oricît de siguri am fi că lucrurile așa sînt, ne este imposibil să concepem cum pot fi ele așa? Tot astfel, putem noi să concepem că știința lui Dumnezeu fiind însăși esența lui, cu totul necesară și imuabilă, Dumnezeu are totuși știința unei infinități de lucruri care ar fi putut să nu o aibă[24], întrucît aceste lucruri ar fi putut să nu fie? Tot astfel în ce privește voința sa, care și ea este însăși esența lui, în care nu se află nimic care să nu fie necesar, — și totuși el voiește și a voit din întreaga eternitate lucruri pe care ar fi putut să nu le voiască. Găsesc de asemenea multă incertitudine în felul cum ne reprezentăm de obicei[25] că acționează Dumnezeu. Ne închipuim că înainte de a voi să creeze lumea el a examinat o infinitate de lucruri posibile, dintre care a ales unele și a lepădat altele; mai mulți Adami posibili, fiecare însoțit de un mare șir de persoane și de evenimente,

cu care el are o legătură intrinsecă; și presupunem că legătura tuturor acestor lucruri, cu unul din acești Adami posibili, este cu totul la fel cu aceea pe care știm că a avut-o Adam cel creat, cu întreaga lui posteritate; ceea ce ne face să gîndim că pe acesta dintre toți acei Adami posibili Dumnezeu l-a ales și că pe ceilalți toți nu i-a voit. Dar, fără a mă opri la ceea ce am spus deja, anume că, luînd pe Adam ca exemplu de o natură singulară, este tot atît de puțin cu putință să concepem mai mulți Adami, cum este să concepem mai mulți e u: mărturisesc cu toată sinceritatea că eu nu am nici o idee despre aceste substanțe numai posibile[26], adică pe care Dumnezeu nu le va crea niciodată. Și eu sînt foarte înclinat să cred că nu e vorba decît de himere pe care ni le făurim, și că tot ce noi numim substanțe posibile, numai posibile, nu poate fi altceva decît atotputernicia lui Dumnezeu care, fiind un pur act, nu suferă să se afle în el nici o posibilitate; dar posibilitate se poate concepe în naturile pe care el le-a creat, deoarece, nefiind prin esență ființa însăși, ele sînt cu necesitate compuse din posibilitate și din act; ceea ce face ca eu să le pot concepe drept posibile: lucru pe care îl pot face de asemenea în ce privește o infinitate de modificații care se găsesc în putința acestor naturi create, cum sînt gîndirile naturilor inteligente și figurile substanței întinse[27]. Dar eu mă înșel cu totul, dacă se găsește cineva care să aibă curajul să spună că are ideea unei substanțe posibile, numai posibile. Căci în ce mă privește, eu sînt convins că deși se vorbește atîta despre aceste substanțe numai posibile, niciodată totuși nu se concepe nici una decît folosind ideea uneia dintre cele pe care le-a creat Dumnezeu[28]. Mi se pare așadar că s-ar putea spune că afară de lucrurile pe care le-a creat Dumnezeu sau pe care el urmează să le creeze nu există nici o posibilitate pasivă, ci doar o putere activă și infinită.

Oricum ar fi, tot ce vreau să conchid din această obscuritate și din dificultatea de a ști în ce fel se află lucrurile în cunoștința lui Dumnezeu, și de ce natură

este legătura pe care ele o au într-însul, între ele, și dacă este vorba de o legătură intrinsecă sau extrinsecă — pentru a vorbi astfel —, tot ce voiesc, zic, să conchid aici este că nu trebuie să căutăm adevăratele noțiuni, fie specifice, fie individuale, ale lucrurilor pe care le cunoaștem, în Dumnezeu, care sălășluiește într-o lumină inaccesibilă întrucît ne privește, ci în ideile pe care le găsim în noi despre ele[29]. În mine însă eu găsesc noțiunea unei naturi individuale, de vreme ce găsesc noțiunea de e u. Nu am așadar decît să o cercetez pentru a vedea ce se găsește inclus în această noțiune individuală, așa cum nu am decît să cercetez noțiunea specifică a unei sfere pentru a ști ce se află cuprins în ea. Pentru aceasta însă eu nu am altă regulă decît pe aceea de a observa ce proprietate a ei este astfel, încît o sferă nu ar mai fi sferă dacă ea nu ar avea-o, — cum e proprietatea de a avea toate punctele circumferinței sale egal depărtate de centru, — sau dimpotrivă care proprietate nu ar face, dacă ar lipsi, ca sfera să înceteze de a fi sferă — cum este faptul de a nu avea diametrul decît de un picior, în timp ce o altă sferă ar avea diametrul de zece sau de o sută de picioare. Aceasta mă face să judec că proprietatea dintîi este cuprinsă în noțiunea specifică a unei sfere, și că în ce privește ultima, aceea de a avea un diametru mai mare sau mai mic, ea nu este cuprinsă în noțiune. Aplic aceeași regulă la noțiunea individuală de e u. Eu sînt sigur că atîta timp cît gîndesc, eu sînt e u. Căci eu nu pot gîndi, fără ca să fiu, nici nu pot fi, fără să fiu e u. Dar pot gîndi că voi face o anumită călătorie, sau că nu o voi face, rămînînd foarte convins că nici una, nici cealaltă alternativă nu mă va împiedica de a fi e u. Sînt așadar foarte convins că nici una, nici alta din ele nu este cuprinsă în noțiunea individuală a m e a. Dar, se va spune, Dumnezeu a prevăzut că veți face această călătorie. Fie. Este deci neîndoielnic că o veți face. Să admitem, iarăși. Schimbă însă aceasta ceva din certitudinea pe care o am că, fie că o fac, fie că nu o fac,

eu voi fi mereu e u ? Trebuie deci să conchid că nici una, nici alta nu intră în e u l meu, adică în noțiunea mea individuală. Mi se pare că trebuie să ne oprim aici, fără a recurge la cunoștința lui Dumnezeu[30], pentru a ști ce cuprinde noțiunea individuală a fiecărui lucru.

Acestea sînt, Domnule, gîndurile care mi-au venit în minte privitor la propoziția care mă îndurerase și la lămurirea pe care mi-ați dat-o asupra ei. Nu știu dacă v-am înțeles just gîndul — aceasta a fost cel puțin intenția mea. Materia însă este atît de abstractă încît în ea te poți ușor înșela; mi-ar părea însă foarte rău să aveți despre mine o părere atît de rea ca cei care mă reprezintă drept un scriitor pornit, care n-ar combate pe cineva decît calomniindu-l și luînd intenționat opiniile sale de-a-ndoaselea. Nu este, desigur, acesta caracterul meu. Eu pot spune uneori prea fățiș părerile mele. Pot, de asemenea, să nu înțeleg just părerile altora (căci fără îndoială nu mă socotesc infailibil, cum ar trebui să fiu ca să nu mă înșel niciodată), dar chiar dacă n-aș face-o decît din amor propriu, eu nu le voi lua niciodată intenționat în sens greșit, căci nu socotesc nimic atît de josnic decît să te folosești de șicane și de șiretlicuri în neînțelegerile pe care le poți avea în materie de doctrină; chiar dacă aceasta s-ar întîmpla față de oameni pe care n-am avea de altfel motiv să-i iubim, cu atît mai mult temei însă, cînd s-ar produce față de prieteni. Cred, Domnule, că primiți să vă pun în numărul acestora. Nu pot crede că nu mi-ați face cinstea să îmi acordați iubirea Dumneavoastră, după multele dovezi pe care mi le-ați dat. În ceea ce mă privește, vă asigur că greșeala chiar, pe care, vă rog încă odată să mi-o iertați, nu este decît urmarea afecțiunii pe care mi-a dat-o Dumnezeu față de Dv. și a zelului pentru mîntuirea Dv., care n-a știut să fie destul de moderat.

Sînt, Domnule, servitorul Dv. prea plecat și prea ascultător

A. Arnauld

OBSERVAȚII ASUPRA SCRISORII D-LUI ARNAULD PRIVIND PROPOZIȚIA MEA: CĂ NOȚIUNEA INDIVIDUALĂ A FIECĂREI PERSOANE CUPRINDE ÎN EA O DATĂ PENTRU TOTDEAUNA CEEA CE I SE VA ÎNTÎMPLA VREODATĂ[31]

„Am crezut", spune D-l Arnauld, *„că s-ar putea deduce de aici că Dumnezeu a fost liber să-l creeze sau să nu-l creeze pe Adam, dar că, presupunînd că a voit să-l creeze, tot ce s-a întîmplat genului uman a trebuit sau trebuie să i se întîmple printr-o necesitate fatală, sau cel puțin, că în privința tuturor acestor urmări Dumnezeu nu are mai multă libertate, presupunînd că el a voit să creeze pe Adam, decît are de a nu crea o substanță capabilă de cugetare, presupunînd că a voit să mă creeze pe mine"*. Răspunsesem mai întîi că trebuie să facem distincție între necesitatea absolută și cea ipotetică. La aceasta D-l Arnauld replică aici că el nu vorbește decît de *necessitate ex hypothesi*. După declarația aceasta, discuția își schimbă fața. Termenul de necesitate fatală, de care se servise și care nu se ia de obicei decît cu privire la o necesitate absolută, mă obligase să fac această distincție, care încetează acum, cu atît mai mult cu cît D-l Arnauld nu insistă asupra acestei *necessitate fatali*, întrucît vorbește la modul alternativ: „printr-o *necessitate fatali* sau cel puțin etc."[32]. De altfel, ar fi inutil să discutăm asupra cuvîntului. Cît privește lucrul însă, D-l Arnauld găsește încă bizar ceea ce par să susțin eu, anume „că toate evenimentele omenești decurg, *necessitate ex hypothesi*, din singura supoziție că Dumnezeu a voit să creeze pe Adam". La aceasta am două răspunsuri de dat — unul[33], că supoziția mea nu este doar că Dumnezeu a voit să creeze un Adam avînd o noțiune vagă și incompletă, ci că Dumnezeu a voit să creeze un anume Adam, suficient de determinat ca individ. Și această noțiune individuală completă, după opinia mea, îmbrățișează raporturi cu toate lucrurile următoare, — ceea ce trebuie să pară cu atît mai rezonabil cu cît D-l Arnauld recunoaște împreună cu mine legătura

care există între deciziile lui Dumnezeu, anume că, luînd hotărîrea să creeze un anumit Adam, el are în vedere toate rezoluțiile pe care le ia cu privire la întregul curs al Universului; cam în felul cum o persoană înțeleaptă care ia o hotărîre privitoare la o parte a planului său are în vedere planul întreg, și el va lua o decizie cu atît mai bună cu cît va putea decide asupra tuturor părților deodată.

Celălalt răspuns este că deși consecvența în virtutea căreia evenimentele decurg din ipoteză este totdeauna sigură, totuși ea nu este totdeauna necesară *necessitate metaphysica*, așa cum este aceea care se găsește în exemplul D-lui Arnauld (că Dumnezeu, hotărînd să mă creeze, nu poate să nu creeze o natură capabilă să cugete), ci că adesea consecința nu este decît fizică și presupune cîteva decrete libere ale lui Dumnezeu, cum fac consecințele care depind de legile mișcării, sau cele care depind de principiul de ordin moral că orice spirit se îndreaptă către ceea ce-i pare mai bun. Este adevărat că atunci cînd supoziția decretelor care alcătuiesc consecința este adăugată primei supoziții a rezoluției lui Dumnezeu de a crea pe Adam, care constituia antecedentul (pentru a forma un singur antecedent din toate aceste supoziții sau rezoluții), este adevărat, zic, că atunci consecința se desăvîrșește.

Cum atinsesem deja într-un fel aceste două răspunsuri în scrisoarea trimisă Înălțimii Sale Landgraful, D-l Arnauld aduce aici niște replici pe care trebuie să le luăm în considerare. El mărturisește sincer că a luat opinia mea în înțelesul că toate evenimentele din viața unui individ s-ar deduce, după mine, din noțiunea lui individuală, în același fel și cu aceeași necesitate cu care deducem proprietățile sferei din noțiunea ei specifică, adică din definiție; și ca și cum eu aș fi considerat noțiunea sa, despre individ în el însuși, fără a mă referi la felul în care el se află în intelectul sau în voința divină. „Căci, spune D-l Arnauld, mi se pare că nu avem obiceiul să considerăm noțiunea specifică a unei sfere referindu-ne la faptul că ea este repre-

zentată în intelectul divin, ci referindu-ne la ceea ce este ea în ea însăși, și am crezut că așa stau lucrurile și în ce privește noțiunea individuală a fiecărei persoane"; dar el adaugă că acum, cînd știe că aceasta este părerea mea, îi ajunge ca să i se conformeze, căutînd să vadă dacă ea ridică întreaga dificultate — lucru de care se îndoiește încă. Văd că D-l Arnauld nu și-a amintit, sau cel puțin n-a luat în seamă părerea cartezienilor, care susțin că Dumnezeu stabilește prin voința sa adevărurile eterne, cum sînt acelea care privesc proprietățile sferei[34]; dar deoarece, întocmai ca D-l Arnauld, nici eu nu sînt de părerea lor, voi spune numai de ce cred că trebuie să filozofăm altfel despre noțiunea unei substanțe individuale decît despre noțiunea specifică a sferei. Aceasta vine din faptul că noțiunea unei specii nu cuprinde în ea decît adevăruri eterne, adică necesare; însă noțiunea unui individ cuprinde, *sub ratione possibilitatis*, ceea ce există în fapt, adică ceea ce se referă la existența lucrurilor și la timp, și în consecință ca depinde de anumite decrete libere ale lui Dumnezeu, considerate ca posibile, — căci adevărurile privitoare la fapt, adică la existență, depind de decretele lui Dumnezeu[35]. De aceea noțiunea sferei în general și este incompletă, adică abstractă, — adică nu considerăm într-însa decît esența sferei în general, sau în teorie, fără să ne referim la circumstanțele singulare —, și în consecință ea nu cuprinde de loc aceea ce este cerut de existența unei sfere anumite; însă noțiunea sferei pe care Arhimede a dispus să îi fie pusă pe mormînt este completă și trebuie să cuprindă în ea tot ce aparține subiectului acestei forme. Iată de ce în considerațiile individuale sau privitoare la practică, *quae versantur circa singularia*, pe lîngă forma sferei, intră și materia din care ea este alcătuită, locul, timpul și celelalte circumstanțe care, printr-o înlănțuire continuă, ar îmbrățișa în cele din urmă tot cursul Universului, dacă am putea urmări tot ce cuprind aceste noțiuni. Căci noțiunea acestei părticele de materie, din care este făcută această sferă,

îmbrățișează toate schimbările pe care ea le-a suferit și le va suferi vreodată. Și după opinia mea, fiece substanță individuală conține totdeauna urme de la ceea ce i s-a întîmplat vreodată și semne despre ceea ce i se va întîmpla în vecii vecilor. Dar ceea ce am spus poate ajunge pentru a justifica procedarea mea.

D-l Arnauld declară însă că dacă luăm noțiunea individuală a unei persoane prin referință la cunoștința pe care Dumnezeu a avut-o despre ea, cînd s-a decis să o creeze, ceea ce spun eu despre această noțiune este foarte sigur; și el recunoaște, tot astfel, că voința lui Dumnezeu de a crea pe Adam nu a fost dezlegată de aceea pe care a avut-o privitor la ceea ce s-a întîmplat lui Adam și posterității sale. Însă el întreabă acum dacă legătura între Adam și evenimentele posterității sale este dependentă sau independentă de decretele libere ale lui Dumnezeu, adică, după cum explică el, „dacă numai ca urmare a decretelor libere, prin care Dumnezeu a decis tot ce se va întîmpla lui Adam și posterității sale, el a cunoscut ce li se va întîmpla, sau dacă se află, independent de aceste decrete, între Adam și evenimentele de care e vorba o conexiune intrinsecă și necesară". El nu se îndoiește că eu aș alege a doua alternativă, și, în adevăr, eu n-aș putea alege pe cea dintîi, în felul cum ea a fost explicată; dar mi se pare că există o poziție de mijloc. Totuși el dovedește că eu trebuie să aleg alternativa din urmă, întrucît consider noțiunea individuală a lui Adam ca posibilă, susținînd că dintr-o infinitate de noțiuni posibile Dumnezeu a ales-o pe aceea a unui atare Adam; or noțiunile posibile în ele însele[76] nu depind de loc de decretele libere ale lui Dumnezeu.

Dar aici este nevoie să mă explic mai bine; eu spun așadar că legătura între Adam și evenimentele umane nu este independentă de toate decretele libere ale lui Dumnezeu[37]; dar, pe de altă parte, ea nu depinde în întregime de ele, ca și cum fiece eveniment s-ar petrece sau ar fi prevăzut numai în virtutea unui decret particular primitiv dat în vederea lui[38]. Cred prin ur-

mare că nu există decît puține decrete libere pe care le putem numi legi ale Universului, care regulează cursul lucrurilor și care, adăugate decretului liber de a crea pe Adam, desăvîrșesc consecința, — cam în felul cum nu este nevoie decît de puține ipoteze pentru a explica fenomenele; ceea ce voi explica și mai distinct în cele ce urmează[39]. Și cît despre obiecția că posibilii sînt independenți de decretele lui Dumnezeu, eu o admit în ce privește decretele actuale (deși cartezienii nu sînt de acord cu aceasta), dar susțin că noțiunile individuale posibile cuprind anumite decrete libere posibile. De exemplu, dacă lumea aceasta nu ar fi decît posibilă, noțiunea individuală a unui corp oarecare din această lume, care cuprinde anumite mișcări, ca posibile, ar cuprinde și legile noastre ale mișcării (care sînt decrete libere ale lui Dumnezeu), dar iarăși, numai ca posibile. Căci, întrucît există o infinitate de lumi posibile, există și o infinitate de legi, unele proprii uneia, altele celeilalte, și fiece individ posibil, din vreo lume, cuprinde în noțiunea lui legile lumii sale[40].

Se poate spune același lucru despre miracole, adică operațiile extraordinare ale lui Dumnezeu, care nu încetează de a se afla în ordinea generală, de a se găsi conforme principalelor planuri ale lui Dumnezeu, și în consecință de a fi cuprinse în noțiunea acestui Univers[41], care este un rezultat al acestor planuri; așa cum ideea unei construcții rezultă din scopurile sau intențiile aceluia care o întreprinde, tot astfel și ideea sau noțiunea acestei lumi este un rezultat al acestor planuri ale lui Dumnezeu, considerate ca posibile. Căci totul trebuie explicat prin cauza sa, iar cauza Universului[42] o constituie scopurile lui Dumnezeu. Însă fiece substanță individuală, după părerea mea, exprimă întregul Univers, potrivit unei anumite vederi[43], și în consecință ea exprimă și miracolele de care vorbim. Toate acestea trebuie înțelese referitor la ordinea generală, la planurile lui Dumnezeu, la cursul acestui Univers, la substanța individuală și la miracole; fie că le luăm în starea actuală, fie că le considerăm *sub*

ratione possibilitatis. Căci o altă lume posibilă va avea și ea toate acestea, în felul ei, deși planurile lumii noastre au fost preferate.

Se poate judeca, de asemenea, din ceea ce am spus cu privire la planurile lui Dumnezeu și la legile primitive[44], că acest Univers are o anumită noțiune principală sau primitivă, evenimentele particulare nefiind decît urmările ei, afară totuși de libertate și de contingență, pe care certitudinea nu o vatămă, întrucît certitudinea evenimentelor este întemeiată în parte pe acte libere[45]. Însă fiece substanță individuală a acestui Univers exprimă în noțiunea ei Universul în care intră. Și nu numai supoziția că Dumnezeu a hotărît să creeze pe acest Adam, dar și aceea a creației oricărei alte substanțe individuale cuprinde rezoluții pentru tot restul, deoarece stă în natura unei substanțe individuale să aibă o atare noțiune completă, din care se poate deduce tot ce i se poate atribui și chiar tot Universul, datorită conexiunii lucrurilor[46]. Totuși, ca să procedăm exact, trebuie să spunem că nu atît din cauză că Dumnezeu a decis să creeze pe acest Adam el a decis tot restul, ci că atît hotărîrea pe care o ia cu privire la Adam, cît și aceea pe care o ia cu privire la alte lucruri particulare sînt urmarea hotărîrii pe care el o ia cu privire la tot Universul, și a principalelor planuri care determină noțiunea primitivă a acestuia, stabilind ordinea generală și inviolabilă, căreia totul îi este conform, — fără a trebui să excepțăm miracolele, care sînt fără îndoială conforme principalelor planuri ale lui Dumnezeu, deși maximele particulare pe care le numim legi ale naturii nu sînt totdeauna observate într-însele.

Spusesem că supoziția[47] din care se pot deduce toate evenimentele umane nu este doar, simplu, aceea de a crea un Adam vag, ci aceea de a crea un anumit Adam, determinat spre toate aceste împrejurări, ales dintre o infinitate de Adami posibili. Aceasta a dat ocazie D-lui Arnauld să obiecteze, nu fără dreptate, că este tot atît de puțin posibil să se conceapă mai multe

Adami, luînd pe Adam ca o natură singulară, cît este de a concepe mai mulți eu. Sînt de acord, numai că vorbind de mai mulți Adami, eu nu îl luam pe Adam drept un individ determinat. Trebuie deci să mă explic. Și iată cum înțelegeam eu lucrurile. Cînd se consideră în Adam o parte din predicatele sale: de exemplu, că el este primul om pus de Dumnezeu într-o grădină a desfătării, din coasta căruia Dumnezeu a scos femeia, și lucruri asemănătoare, concepute *sub ratione generalitatis* (adică fără a numi pe Eva, paradisul și alte circumstanțe care desăvîrșesc individualitatea), și se numește Adam persoana căreia îi sînt atribuite aceste predicate, toate acestea nu ajung pentru a determina individul, căci pot să existe o infinitate de Adami, adică de persoane posibile cărora să li se potrivească acestea[48], diferite între ele, și departe de a nega ceea ce D-l Arnauld spune impotriva acestei pluralități ale unui același individ[49], eu însumi mă servisem de ea pentru a face să se înțeleagă mai bine că natura unui individ trebuie să fie completă și determinată. Sînt chiar foarte convins de ceea ce sf. Thoma spusese deja privitor la inteligențe, și ceea ce eu pretind că este general, anume că nu este cu putință să existe doi indivizi în întregime asemenea, adică deosebiți *solo numero.* Nu trebuie deci să luăm un Adam vag, adică o persoană căreia îi aparțin anumite atribute ale lui Adam, atunci cînd e vorba să determinăm dacă toate evenimentele omenești urmează din supoziția[50] lui; ci trebuie să îi atribuim o noțiune atît de completă, încît tot ce i se poate atribui să poată fi dedus dintr-însa; însă nu există temei să ne îndoim că Dumnezeu n-ar putea forma o atare noțiune a lui, sau mai degrabă, că el nu o găsește formată gata în domeniul posibililor, adică în intelectul său.

Urmează de aici, de asemenea, că nu ar fi fost Adam al nostru, ci un altul, dacă el ar fi avut parte de alte evenimente; căci nimic nu ne împiedică să spunem că el ar fi un altul. El este deci un altul. Ni se pare fără îndoială că acest bloc de marmură, adus de la Genova,

ar fi fost cu totul același dacă ar fi fost lăsat acolo, deoarece simțurile noastre nu ne permit să judecăm decît superficial — dar in fond, datorită conexiunii lucrurilor, tot Universul, cu toate părțile sale, ar fi cu totul altul, și ar fi fost un altul chiar de la început, dacă cel mai mic lucru din el s-ar petrece altfel decît se petrece. Aceasta nu înseamnă că lucrurile sînt necesare, dar că ele sînt sigure[51], după alegerea pe care a făcut-o Dumnezeu a acestui Univers posibil, a cărui noțiune cuprinde acest curs al lucrurilor. Nădăjduiesc că ceea ce voi spune va face chiar pe D-l Arnauld să fie de această părere. Fie $A\,B\,C$ o linie dreaptă, reprezentînd un timp anumit. Și fie o substanță individuală, de exemplu eu, care se găsește, adică subzistă în acest timp[52]. Să considerăm deci mai întîi pe eu, cel ce subzist în timpul $A\,B$ și care mă aflu in acel timp la Paris, și apoi că tot eu sînt cel ce subzist în timpul $B\,C$. Întrucît deci presupunem că aceeași este substanța individuală care durează, sau că tot eu sînt cel ce subzist în timpul $B\,C$ și care mă aflu în Germania, trebuie cu necesitate să existe un temei care să ne facă a spune în chip adevărat că durăm, că eu adică, cel care fusesem la Paris, sînt acum în Germania. Căci dacă nu există nici un temei, am avea tot atîta drept să spunem că este vorba de un altul. Este adevărat că experiența mea interioară m-a convins *a posteriori* de această identitate, dar trebuie să existe și o rațiune *a priori*[53]. Dar nu este cu putință să găsim alta decît aceea că atît atributele mele din timpul și starea precedentă, cît și atributele și starea mea următoare sînt predicate ale aceluiași subiect, *insunt eidem subjecto*. Dar ce altceva înseamnă a spune că predicatul este în același subiect decît că noțiunea predicatului se găsește într-un anumit fel cuprinsă în noțiunea subiectului? Și de vreme ce, de îndată ce am început să exist, se putea spune în chip adevărat despre mine că mi se va întîmpla cutare sau cutare lucru, trebuie să recunoaștem că aceste predicate erau cuprinse chiar de atunci în subiect, adică în noțiunea completă a mea, care constituie ceea ce se

numește eu, care este fundamentul conexiunii tuturor stărilor mele diferite și pe care Dumnezeu îl cunoștea perfect din toată vecinicia. După aceasta cred că toate îndoielile trebuie să dispară, căci, spunînd că noțiunea individuală a lui Adam cuprinde tot ce i se va întîmpla vreodată, eu nu vreau să spun altceva decît ceea ce toți filozofii înțeleg cînd spun *praedicatum inesse subjecto verae propositionis*. Este adevărat că urmările unei dogme atît de evidente sînt paradoxale, dar aceasta din vina filozofilor care nu urmăresc destul noțiunile cele mai clare.

Cred acum că D-l Arnauld, fiind atît de pătrunzător și atît de echitabil precum este, nu va mai găsi propoziția mea atît de bizară, chiar dacă nu ar putea încă să o aprobe în întregime, deși eu mă măgulesc aproape că voi obține aprobarea sa. Sînt de acord cu ceea ce el adaugă în mod judicios privitor la circumspecția de care trebuie să facem uz cînd consultăm știința divină, pentru a ști ce trebuie să socotim despre noțiunile lucrurilor. Dar judecînd bine lucrurile, ceea ce am spus trebuie să se întîmple, chiar dacă nu am vorbi de Dumnezeu decît atît cît este necesar. Căci, chiar dacă nu am spune că Dumnezeu, considerînd pe Adam cel pe care el ia rezoluția să-l creeze, vede într-însul toate evenimentele sale, date de ajuns faptul că se poate totdeauna dovedi că trebuie să existe o noțiune completă a acestui Adam, care să le conțină. Căci toate predicatele lui Adam depind de alte predicate ale aceluiași Adam, sau nu depind de ele. Punînd deci de o parte pe acelea care depind de altele, nu avem decît să luăm împreună toate predicatele primitive, pentru a alcătui noțiunea completă de Adam, suficientă pentru a deduce dintr-însa tot ce trebuie să i se întîmple vreodată, atît cît este necesar pentru a da socoteală de aceasta. Este evident că Dumnezeu poate inventa, ba chiar că el concepe efectiv o atare noțiune, suficientă pentru a da socoteală de toate fenomenele aparținînd lui Adam; dar nu este mai puțin evident că ea este posibilă în ea însăși. Este adevărat că nu trebuie să

ne adîncim fără necesitate în cercetarea științei și voinței divine, din cauza marilor dificultăți care există aici; totuși se poate explica aceea ce am scos dintr-însa pentru chestiunea noastră, fără a intra în dificultățile pe care le amintește D-l Arnauld, ca aceea de a înțelege cum se poate concilia simplicitatea lui Dumnezeu cu ceea ce sîntem obligați să distingem într-însul. Este de asemenea foarte greu de explicat în chip perfect cum se face că Dumnezeu are o cunoștință pe care ar fi putut să nu o aibă, și care este cunoștința prin viziune[54]; căci, dacă viitorii contingenți nu ar exista, Dumnezeu nu ar avea viziunea lor. Este adevărat că el nu ar înceta să aibă știința simplă a lor, care, prin adăugirea voinței sale, a devenit viziune; astfel încît această dificultate se reduce poate la dificultatea care există în voința sa, anume: cum este liber Dumnezeu să voiască. Ceea ce ne depășește, fără îndoială, dar nici nu este necesar să înțelegem, pentru rezolvarea chestiunii noastre.

În ce privește felul în care noi concepem că acționează Dumnezeu, alegînd pe cel mai bun dintre mai mulți posibili, D-l Arnauld are dreptate să găsească aici obscuritate. El pare totuși să recunoască faptul că sîntem înclinați să concepem că există o infinitate de oameni posibili, fiecare urmat de un lung șir de persoane și de evenimente, și că Dumnezeu alege dintre ei pe acela care îi place, împreună cu suita lui; lucrul acesta nu este deci atît de bizar cît îi apăruse la început. Este adevărat că D-l Arnauld mărturisește că el este foarte înclinat să creadă că aceste substanțe numai posibile nu sînt decît himere[55]. Este un lucru pe care nu vreau să-l discut; cu toate acestea, sper totuși că el îmi va acorda aceea ce-mi trebuie. Sînt de acord că nu există altă realitate, în posibilii puri, decît aceea pe care o au în intelectul divin — și se va vedea de aici că D-l Arnauld va fi obligat el însuși să recurgă la cunoștința divină pentru a-i explica, în timp ce el părea mai sus a pretinde că trebuie să-i căutăm în ei înșiși[56]. Chiar dacă aș admite, de asemenea, ceea ce

pare sigur pentru D-l Arnauld și ceea ce eu nu neg, că noi nu concepem nimic ca posibil decît prin ideile ce se găsesc efectiv în lucrurile pe care le-a creat Dumnezeu, aceasta nu mi-ar sta împotrivă. Căci, vorbind de posibilități, îmi este de ajuns că putem forma propoziții adevărate[57]. De exemplu, chiar dacă n-ar exista nici un pătrat perfect în lume, noi nu am înceta totuși să vedem că el nu implică contradicție. Și dacă am voi să lepădăm în mod absolut posibilii puri, am distruge contingența; căci, dacă nimic nu este posibil decît ceea ce Dumnezeu a creat în chip efectiv, ceea ce Dumnezeu a creat ar fi necesar, în cazul că Dumnezeu a decis să creeze ceva.

În sfîrșit, sînt de acord că pentru a judeca despre noțiunea unei substanțe individuale este bine să consult noțiunea pe care o am despre mine însumi[58], așa cum trebuie să consultăm noțiunea specifică a sferei pentru a judeca despre proprietățile ei. Cu toate că este mare deosebire, căci noțiunea de eu și a oricărei alte substanțe individuale este infinit mai întinsă și mai greu de înțeles decît o noțiune specifică, cum este aceea a sferei, care nu este decît incompletă. Nu ajunge că mă simt o substanță care cugetă, ar trebui să concep distinct ce mă distinge de toate celelalte spirite, dar eu n-am despre aceasta decît o experiență confuză. Aceasta face ca, deși e lesne să judecăm că numărul de picioare al diametrului nu este cuprins în noțiunea sferei în general, nu este tot atît de lesne să judecăm dacă voiajul pe care am intenția să-l fac este cuprins în noțiunea mea, altfel ne-ar fi tot atît de ușor să fim profeți pe cît ne este să fim geometri. Eu sînt în nesiguranță dacă voi face călătoria, dar nu sînt în nesiguranță că, fie că o voi face sau că nu o voi face, eu voi fi mereu eu. Este o prevenție pe care nu trebuie să o confundăm cu o noțiune sau cunoștință distinctă. Lucrurile acestea nu ne par nedeterminate decît fiindcă premisele sau semnele lor, care se găsesc în substanța noastră, nu pot fi recunoscute de noi. Cam în felul în care cei care se adresează numai simțurilor

vor socoti ridicol pe acela care le va spune că cea mai mică mișcare se comunică atît de departe cît se întinde materia, — fiindcă experiența singură nu ne poate arăta acest lucru; dar cînd luăm în considerare natura mișcării și a materiei, rămînem convinși de aceasta. Tot astfel și aici: cînd consultăm experiența confuză[59] pe care o avem despre noțiunea noastră individuală în particular, nu observăm de loc legătura evenimentelor; dar cînd considerăm noțiunile generale și distincte care intră în ea, o găsim. În adevăr, consultînd noțiunea pe care o am despre orice propoziție adevărată, găsesc că orice predicat, necesar sau contingent, trecut, prezent sau viitor, este cuprins în noțiunea subiectului — și eu nu cer mai mult.

Cred chiar că aceasta ne va deschide o cale de conciliere, căci îmi închipui că D-l Arnauld nu a avut repulsie să admită această propoziție decît fiindcă el a luat legătura pe care o susțin drept intrinsecă și necesară în același timp, iar eu o socotesc intrinsecă, dar nicidecum necesară[60]; căci m-am explicat acum îndeajuns, că ea este întemeiată pe decrete și acte libere. Nu înțeleg aici altă conexiune a subiectului cu predicatul decît aceea care există în adevărurile cele mai contingente, cu alte cuvinte, că trebuie totdeauna conceput în subiect ceva care servește spre a da socoteală de ce acest predicat sau eveniment îi aparține, adică de ce evenimentul s-a întîmplat mai degrabă decît să nu se întîmple[61]. Aceste temeiuri însă ale adevărurilor contingente înclină numai, fără a necesita. Este deci adevărat că eu aș putea să nu fac această călătorie[62], dar este sigur că eu o voi face. Predicatul sau evenimentul acesta nu este legat în mod cert cu celelalte predicate ale mele concepute în chip incomplet, sau *sub ratione generalitatis;* dar el este legat în mod cert cu o noțiune individuală completă, de vreme ce eu presupun că această noțiune este făurită, în chip expres, astfel încît să se poată deduce din ea tot ce mi se întîmplă; noțiune care se află, fără îndoială, *a parte rei* și care este, propriu vorbind, noțiunea despre mine,

care mă găsesc sub stări diferite, întrucît singură această noțiune le poate cuprinde pe toate.

Am atîta deferență pentru D-l Arnauld și o părere atît de bună despre judecata sa încît mă îndoiesc lesne de opiniile mele, sau cel puțin de expresiile mele, de îndată ce văd că el are obiecții împotriva lor. De aceea am urmărit cu exactitate dificultățile pe care le-a ridicat și, după ce am încercat cu toată buna-credință să-l satisfac prin explicațiile mele, mi se pare că nu mă găsesc prea departe de opiniile sale.

Propoziția de care este vorba e de foarte mare importanță și merită să fie temeinic stabilită, căci din ea urmează că fiece suflet este ca o lume aparte, independentă de orice altceva, afară de Dumnezeu; că el nu este numai nemuritor, ci, ca să spunem astfel, deasupra oricărei influențe[63], dar că el păstrează în substanța sa urme din tot ce i se întîmplă. Mai decurge de aici în ce consistă comerțul substanțelor[64] și, în particular, uniunea sufletului cu trupul. Comerțul acesta nu se înfăptuiește după ipoteza obișnuită a influenței fizice a unuia asupra celuilalt, căci fiece stare prezentă a unei substanțe se naște în ea în mod spontan și nu este decît o urmare a stării sale precedente[65]. El nu se face, de asemenea, nici potrivit ipotezei cauzelor ocazionale — ca și cum Dumnezeu ar interveni, în mod obișnuit, altfel decît pentru a conserva fiece substanță în cursul ei, și ca și cum Dumnezeu, cu ocazia celor ce se întîmplă în corp, ar provoca gînduri în suflet, care ar schimba cursul pe care acesta l-ar fi luat altfel de la sine însuși; ci el se face potrivit ipotezei concomitenței, care mi se pare demonstrativă. Adică fiecare substanță exprimă întregul curs al Universului, potrivit punctului de vedere sau raportului care îi este propriu, de unde decurge că ele se acordă în chip perfect; și cînd spunem că una acționează asupra celeilalte, aceasta înseamnă că expresia distinctă a celei care suferă influența scade, și ea crește în cea care acționează, în conformitate cu succesiunea gîndirilor pe care le îmbrățișează noțiunea sa[66]. Căci, deși fiece

substanță exprimă totul, cu dreptate nu i se atribuie în mod uzual decît expresiile cele mai distincte, potrivit raportului ei.

În sfîrșit, cred că, după aceste explicații, propozițiile conținute în sumarul trimis D-lui Arnauld îi vor părea nu numai mai inteligibile, dar poate de asemenea mai solide și mai importante decît se putuse judeca la început.

LEIBNIZ CĂTRE ARNAULD

Hanovra, în 14 iulie 1686

Întrucît[67] sînt plin de deferență pentru judecata Dv., m-am bucurat să văd că v-ați moderat cenzura, după ce ați văzut explicația mea asupra acestei propoziții, pe care eu o socotesc importantă și care Dv. vi s-a părut bizară: „că noțiunea individuală a fiecărei persoane cuprinde o dată pentru totdeauna ceea ce i se va întîmpla în veci". Dv. scoseseți din ea la început consecința că din supoziția că Dumnezeu a decis să creeze pe Adam ar fi urmat tot restul evenimentelor întîmplate lui Adam și posterității sale, printr-o necesitate fatală, fără ca Dumnezeu să aibă mai multă libertate de a dispune de ele decît are ca să nu creeze o creatură capabilă să cugete, după ce a luat hotărîrea să mă creeze pe mine.

La aceasta răspunsesem că planurile lui Dumnezeu cu privire la acest întreg Univers fiind legate între ele, conform înțelepciunii sale suverane, el nu a luat nici o decizie cu privire la Adam, fără a lua decizii față de tot ce are vreo legătură cu el. Așadar, nu din cauza rezoluției luată cu privire la Adam, ci din cauza rezoluției luată în același timp cu privire la tot restul (cu care rezoluția pe care a luat-o privitor la Adam are un raport perfect), s-a hotărît Dumnezeu asupra tuturor evenimentelor umane. Lucru în care mi se părea că nu există nici o necesitate fatală, nici ceva contrar

libertății lui Dumnezeu, — după cum nu se găsește nici în necesitatea ipotetică, admisă în genere, care există pentru Dumnezeu el însuși, ca el să execute aceea ce a decis[68].

În replica Dv. vă declarați de acord în ce privește legătura rezoluțiilor divine, pe care eu o afirmasem, și aveți chiar sinceritatea să recunoașteți că înțeleseseți la început propoziția mea cu totul altfel, „întrucît nu este obiceiul, de pildă (acestea sînt cuvintele Dv.), să considerăm noțiunea specifică a unei sfere în felul cum este ea reprezentată în intelectul divin, ci în felul cum ea este în ea însăși", și crezuseți, „ceea ce mărturisesc nu fusese lipsit de temei, că lucrurile stau astfel și în ce privește noțiunea individuală a fiecărei persoane".

În ce mă privește, eu crezusem că noțiunile pline și cuprinzătoare sînt reprezentate în intelectul divin așa cum sînt ele în ele însele. Acum însă, după ce știți că acesta este gîndul meu, aceasta vă ajunge, spuneți, pentru a vă conforma lui și a examina dacă el înlătură dificultatea. Mi se pare deci că recunoașteți, Domnule, că, explicată în acest fel, opinia mea privind noțiunile pline și cuprinzătoare, așa cum se află ele în intelectul divin, nu este numai inocentă, dar este chiar sigură[69]; căci iată care sînt cuvintele Dv.: „Sînt de acord că cunoștința pe care Dumnezeu a avut-o despre Adam cînd s-a hotărît să-l creeze a cuprins în ea cunoștința a tot ce i s-a întîmplat lui și a tot ce s-a întîmplat și trebuie să se întîmple posterității sale; și astfel, luînd în acest sens noțiunea individuală a lui Adam, ceea ce spuneți despre ea este foarte sigur". Vom vedea îndată în ce constă dificultatea pe care o găsiți încă într-însa. Deocamdată voi spune un cuvînt despre temeiul diferenței care există în privința aceasta între noțiunile speciilor și acelea ale substanțelor individuale, diferență ce se referă mai degrabă la voința divină decît la simplul intelect. Temeiul acesta stă în faptul că noțiunile specifice cele mai abstracte nu cuprind în ele decît adevăruri necesare, adică eterne, care nu depind de decretele lui Dumnezeu, (orice ar spune cartezienii,

de a căror părere Dv. însivă nu ați ținut seamă în acest punct); noțiunile substanțelor individuale însă, care sînt complete și capabile să distingă în întregime subiectul lor, și care îmbrățișează în consecință adevărurile contingente sau de fapt și circumstanțele individuale de timp, de loc și celelalte, trebuie să cuprindă în noțiunea lor, luată ca posibilă, decretele libere ale lui Dumnezeu, luate de asemenea ca posibile, deoarece aceste decrete libere sînt principalele surse ale existențelor sau faptelor; pe cînd esențele se află în intelectul divin înaintea considerației voinței[70].

Aceasta ne va servi mai bine ca să înțelegem tot restul și ca să răspundem dificultăților ce par să mai rămînă încă în explicația mea; căci Dv. continuați în felul acesta: „Dar mi se pare că după aceasta rămîne să întrebăm, și aici stă dificultatea mea, dacă legătura între aceste obiecte (vreau să zic, Adam și evenimentele sale omenești) este astfel, de la ea însăși, independent de toate decretele libere ale lui Dumnezeu, sau dacă ea este dependentă de ele; cu alte cuvinte, dacă Dumnezeu n-a cunoscut tot ce li se va întîmpla decît ca urmare a decretelor libere, prin care el a ordonat tot ce li se va întîmpla; sau dacă există, independent de aceste decrete, între Adam, de o parte, și ce i s-a întîmplat și i se va întîmpla lui și posterității sale, de cealaltă parte, o conexiune intrinsecă și necesară. Vi se pare că eu voi alege alternativa din urmă, fiindcă am spus: „că Dumnezeu a găsit printre posibili un Adam însoțit de circumstanțe individuale anumite și care, între alte predicate, are și pe acela de a avea cu timpul o anumită posteritate." Însă Dv. presupuneți că eu voi admite că posibilii sînt posibili înaintea tuturor decretelor libere ale lui Dumnezeu. Luînd deci această explicație a opiniei mele, privitoare la alternativa din urmă, ca presupoziție, socotiți că ea cuprinde dificultăți de netrecut, căci există, cum spuneți cu mare dreptate, „o infinitate de evenimente omenești întîmplate în virtutea unor ordine foarte particulare ale lui Dumnezeu; ca, între altele, religia iudaică și creștină,

și mai ales încarnarea Cuvîntului divin. Și eu nu știu cum s-ar putea spune că toate acestea (care s-au întîmplat în virtutea decretelor foarte libere ale lui Dumnezeu) erau cuprinse în noțiunea individuală a lui Adam cel posibil: ceea ce e considerat ca posibil trebuind să aibă tot ceea ce concepem că el are sub această noțiune, independent de decretele divine".

Am vrut să redau în chip exact dificultatea Dv., și iată modul în care nădăjduiesc să o înlătur cu totul, spre satisfacția Dv. însivă. Căci dificultatea aceasta trebuie neapărat să se rezolve, de vreme ce nu s-ar putea nega că există în mod veritabil o atare noțiune plină a lui Adam, însoțit de toate predicatele sale și conceput ca posibil, noțiune pe care Dumnezeu o cunoaște înainte de a decide să-l creeze, așa cum ați recunoscut. Cred așadar că dilema dublei explicații pe care o prezentați îngăduie o poziție de mijloc; și că legătura pe care o concep între Adam și evenimentele umane este intrinsecă, dar ea nu este necesară independent de decretele libere ale lui Dumnezeu, întrucît decretele libere ale lui Dumnezeu, luate ca posibile, intră în noțiunea lui Adam ca posibil, aceleași decrete cînd devin actuale fiind apoi cauza lui Adam cel actual. Sînt de acord cu Dv., împotriva cartezienilor, că posibilii sînt posibili înaintea tuturor decretelor actuale ale lui Dumnezeu, dar nu fără a presupune uneori aceleași decrete, luate ca posibile. Căci toate posibilitățile privitoare la ce este individual și la adevărurile contingente cuprind în noțiunea lor posibilitatea cauzelor lor, anume a decretelor libere ale lui Dumnezeu, prin aceasta ele fiind diferite de posibilitățile speciilor, adică ale adevărurilor eterne, care depind de singur intelectul lui Dumnezeu, fără a presupune voința, cum am explicat mai sus[71].

Acestea ar putea fi suficiente, dar, pentru a mă face mai bine înțeles, voi adăuga că potrivit concepției mele existau o infinitate de moduri posibile de a crea lumea, după diferitele planuri pe care Dumnezeu și le putea forma, și că fiece lume posibilă depinde de cîteva

intenții principale sau scopuri ale lui Dumnezeu, care îi sînt proprii, cu alte cuvinte, de cîteva decrete libere primitive (concepute *sub ratione possibilitatis*), sau legi ale ordinii generale a acestui Univers posibil, căruia ele i se aplică și a cărui noțiune ele o determină, împreună cu noțiunile tuturor substanțelor individuale care trebuie să intre în același Univers. Totul fiind în ordine, pînă la miracole[72], deși acestea sînt contrare cîtorva maxime subalterne, adică legilor naturii. Astfel, toate evenimentele umane nu se puteau să nu se întîmple în felul în care s-au întîmplat în mod efectiv, presupunînd alegerea făcută a lui Adam; dar nu atît din cauza noțiunii individuale a lui Adam, deși această noțiune le cuprinde în ea, ci din cauza planurilor lui Dumnezeu, care și ele intră în noțiunea aceasta individuală a lui Adam, și care determină pe aceea a acestui întreg Univers, și ca urmare, atît pe aceea a lui Adam, cît și pe cele ale tuturor celorlalte substanțe individuale din acest Univers, — fiece substanță individuală exprimînd întregul Univers, din care ea este o parte, potrivit unui anumit raport, prin conexiunea care există între toate lucrurile, datorită legăturii rezoluțiilor sau planurilor lui Dumnezeu[73].

Văd că Dv. faceți încă o altă obiecție, care nu este scoasă din consecințele contrare în aparență libertății, ca obiecția pe care am soluționat-o, ci care e luată din lucrul însuși, și din ideea pe care o avem despre substanța individuală. Căci, întrucît eu am ideea unei substanțe individuale, adică aceea de e u, vi se pare că într-însa trebuie să căutăm ceea ce trebuie să fie spus despre o noțiune individuală, și nu în modul în care Dumnezeu concepe indivizii. Și așa cum eu nu am decît să consult noțiunea specifică a unei sfere, pentru a ajunge la judecata că numărul de picioare ale diametrului nu este determinat prin noțiunea de sferă, tot astfel (spuneți Dv.) eu găsesc în mod clar, în noțiunea individuală pe care o am despre mine, că eu voi fi eu, fie că fac sau nu fac călătoria pe care am proiectat-o.

Ca să răspund la obiecția Dv. în chip distinct, rămîn

de acord că, deşi conexiunea evenimentelor este sigură, ea nu este necesară, şi că eu sînt liber să fac sau să nu fac această călătorie, — căci deşi este cuprins în noţiunea mea că eu o voi face, în noţiunea mea este cuprins de asemenea că eu o voi face în mod liber. Şi nu se află nimic în mine din tot ce poate fi conceput *sub ratione generalitatis seu essentiae seu notionis specificae sive incompletae*, din care să se poată scoate că eu o voi face cu necesitate — în timp ce, din faptul că eu sînt om, se poate conclude că eu sînt capabil să cuget; şi, în consecinţă, dacă eu nu fac această călătorie, faptul acesta nu va călca nici un adevăr etern sau necesar. Totuşi, deoarece este sigur că eu o voi face, trebuie numaidecît să existe o conexiune între mine, care sînt subiectul, şi executarea călătoriei, care este predicatul — *semper enim notio praedicati inest subjecto in propositione vera*. Am avea deci o falsitate, dacă eu nu aş face-o, care ar distruge noţiunea mea individuală sau completă, adică ceea ce concepe sau concepea Dumnezeu despre mine, inainte chiar de a se decide să mă creeze; căci noţiunea aceasta îmbrăţişează, *sub ratione possibilitatis*, existenţele sau adevărurile de fapt, adică decretele lui Dumnezeu de care depind faptele.

Rămîn de acord, de asemenea, că, pentru a judeca despre noţiunea unei substanţe individuale, este bine să consultăm noţiunea pe care o am despre mine însumi, aşa cum trebuie să consultăm noţiunea specifică a sferei pentru a judeca asupra proprietăţilor ei, deşi între aceste noţiuni este mare diferenţă. Căci noţiunea despre mine în particular, şi aceea a oricărei substanţe individuale, este infinit mai întinsă şi mai dificil de înţeles decît o noţiune specifică, cum este aceea a sferei, care nu este decît incompletă şi nu cuprinde toate circumstanţele necesare în practică pentru a ajunge la o sferă anumită. Pentru a înţelege ce înseamnă e u, nu ajunge faptul că mă simt o substanţă care cugetă; ar trebui să concep distinct ce mă distinge de toate celelalte spirite posibile; dar eu nu am despre aceasta

decît o experiență confuză. Iată cauza pentru care, deși este lesne să judecăm că numărul de picioare ale diametrului nu este cuprins în noțiunea sferei în genere, nu e tot atît de lesne să judecăm cu certitudine (deși putem judeca cu destulă probabilitate) dacă este cuprinsă călătoria pe care intenționez să o fac în noțiunea mea; altfel ar fi tot atît de lesne să fii profet pe cît este să fii geometru. Totuși, după cum experiența nu-mi poate face cunoscute o infinitate de lucruri insensibile, în corpuri, lucruri despre care considerația generală a naturii corpului și a mișcării mă poate convinge, tot astfel, deși experiența nu îmi procură senzația a tot ce este cuprins în noțiunea mea, eu pot cunoaște în general că tot ce-mi aparține este cuprins în ea, prin considerația generală a noțiunii individuale.

Desigur, întrucît Dumnezeu poate forma și formează efectiv această noțiune completă, care cuprinde ceea ce ajunge pentru a da socoteală de toate fenomenele care mi se întîmplă, ea este deci posibilă și este adevărata noțiune completă a ceea ce numesc eu, în virtutea căreia toate predicatele mele îmi aparțin, ca fiind subiectul lor. Am putea așadar dovedi aceasta chiar fără a face mențiune de Dumnezeu decît atît cît este necesar pentru a marca dependența mea; dar adevărul acesta îl exprimăm mai cu putere deducînd noțiunea de care vorbim din cunoștința divină, ca izvor al ei. Recunosc că sînt multe lucruri în știința divină pe care noi nu le putem înțelege, dar mi se pare că nu este necesar să ne adîncim în ele, pentru a rezolva problema noastră. De altfel, dacă în viața vreunei persoane, și chiar în tot acest Univers, ceva ar merge altfel decît merge, nimic nu ne-ar împiedica să spunem că Dumnezeu ar fi ales o altă persoană sau un alt Univers posibil. Ar fi deci cu adevărat un alt individ; de aceea trebuie să existe și o rațiune a priori (independentă de experiența mea), care să ne facă să spunem în mod adevărat că eu sînt cel care am fost la Paris și că tot eu, și nu un altul, sînt cel care mă aflu acum în Germania; și prin urmare noțiunea de eu trebuie să lege sau să cu-

prindă aceste stări diferite. Altminteri s-ar putea spune că nu este vorba de același individ, deși pare a fi același. Și, în adevăr, cîțiva filozofi, care nu au cunoscut îndeajuns natura substanței și a ființelor individuale[14], adică a ființelor *per se,* au crezut că nimic nu ar rămîne cu adevărat același. Iată de ce, între altele, eu socotesc că dacă nu s-ar găsi în ele decît întindere, corpurile nu ar fi substanțe.

Cred că v-am satisfăcut acum în ce privește dificultățile care țin de propoziția principală dar fiindcă faceți în plus cîteva observații importante asupra cîtorva expresii incidente de care mă servisem, voi încerca să *mă explic* și asupra lor. Spusesem că presupoziția din care se pot deduce toate evenimentele omenești nu este aceea a creației unui Adam vag, ci a creației unui Adam determinat prin toate aceste circumstanțe, ales dintr-o infinitate de Adami posibili. Asupra acestui lucru Dv. faceți două observații considerabile, una împotriva pluralității Adamilor și cealaltă împotriva realității substanțelor numai posibile. Cît privește primul punct, Dv. spuneți cu mare dreptate că este tot atît de puțin posibil să concepem mai mulți Adami posibili, luînd pe Adam ca o natură singulară, pe cît este să concepem mai mulți eu. Sînt de acord, dar iarăși, vorbind de mai mulți Adami, eu nu luam pe Adam drept un individ determinat, ci drept o oarecare persoană concepută *sub ratione generalitatis,* sub circumstanțe care ne par a determina pe Adam drept un individ, dar care în realitate nu îl determină îndeajuns; ca atunci cînd înțelegem prin Adam primul om, pe care Dumnezeu îl așază într-o grădină a plăcerii, din care el iese prin păcat și din coasta căruia Dumnezeu scoate o femeie. Dar toate acestea nu determină îndeajuns, și ar exista astfel mai mulți Adami disjunctiv posibili, deosebiți unul de altul, adică mai mulți indivizi cărora li s-ar potrivi toate acestea. Acest lucru este adevărat, orice număr finit de predicate incapabile să determine restul am lua, pe cînd ceea ce urmează să determine un Adam anumit trebuie să cuprindă absolut toate pre-

dicatele sale, și noțiunea aceasta este cea care determină *rationem generalitatis ad individuum*. De altfel, eu sînt atît de departe de a admite pluralitatea unui același individ, încît sînt chiar foarte convins de ceea ce spusese sf. Thoma cu privire la inteligențe, lucru pe care eu îl consider drept general, anume că nu este posibil să existe doi indivizi în întregime asemenea sau diferiți numai *solo numero*[75].

Cît despre realitatea substanțelor numai posibile, adică pe care Dumnezeu nu le va crea niciodată, Dv. spuneți că sînteți foarte înclinat să credeți că ele nu sînt decît himere — părere la care eu nu mă opun, dacă o înțelegeți, cum cred, în sensul că ele nu au altă realitate decît pe aceea pe care o au în intelectul divin și în puterea activă a lui Dumnezeu. Totuși, chiar din aceasta, se vede că sîntem obligați să recurgem la știința și puterea divină pentru a le explica bine. Socotesc iarăși foarte temeinic ce spuneți pe urmă: „că nu se concepe niciodată vreo substanță numai posibilă, decît sub ideea vreuneia (sau prin ideile cuprinse în vreuna) din cele pe care le-a creat Dumnezeu". Dv. mai spuneți: „Ne închipuim că înainte de a crea lumea, Dumnezeu a luat în considerare o mulțime de lucruri posibile, din care a ales unele și a lepădat pe celelalte: mai mulți Adami (primii oameni) posibili, fiecare urmat de un mare șir de persoane cu care are o legătură intrinsecă; și noi presupunem că legătura tuturor acestor alte lucruri cu unul din acești Adami (primii oameni) posibili este cu totul asemenea aceleia pe care Adam cel creat a avut-o cu toată posteritatea sa; ceea ce ne face să credem că pe acesta din toți Adamii posibili Dumnezeu l-a ales, și că pe toți ceilalți el nu i-a voit. Prin urmare, Dv. păreți să recunoașteți că aceste gînduri, pe care eu mărturisesc că le împărtășesc, (cu condiția ca pluralitatea Adamilor și posibilitatea lor să fie înțeleasă potrivit explicației pe care am dat-o, și ca toate acestea să fie luate în felul nostru de a concepe o anumită ordine în gîndirile sau operațiile pe care le atribuim lui Dumnezeu), ne vin în chip destul

de natural în minte, cînd cugetăm puțintel la lucrurile acestea, — ba chiar ele nici nu pot fi evitate, și poate că ele nu v-au displăcut decît fiindcă ați presupus că nu s-ar putea concilia legătura intrinsecă admisă de mine cu decretele libere ale lui Dumnezeu. Tot ce este actual poate fi conceput ca posibil, și dacă Adam cel actual va avea cu timpul o anumită posteritate, nu se va putea nega același predicat nici lui Adam conceput ca posibil, cu atît mai mult cu cît Dv. recunoașteți că Dumnezeu consideră în el toate aceste predicate, cînd se hotărăște să îl creeze. Ele îi aparțin deci, și nu văd cum ceea ce spuneți Dv. despre realitatea posibililor ar fi contra acestor lucruri. Pentru a numi ceva posibil, îmi este de ajuns că se poate forma o noțiune despre el, chiar dacă ea nu s-ar găsi decît în intelectul divin, care, spre a vorbi astfel, este domeniul realităților posibile. Așadar, vorbind de posibili, îmi este de ajuns că putem forma propoziții adevărate, așa cum putem judeca, de exemplu, că un pătrat perfect nu implică nici o contradicție, chiar dacă în lume nu ar exista nici un pătrat perfect. Și dacă am voi să lepădăm în mod absolut purii posibili, am distruge contingența și libertatea; căci, dacă nu ar exista nimic posibil decît ceea ce Dumnezeu a creat în mod efectiv, ceea ce Dumnezeu a creat ar fi necesar, și Dumnezeu, voind să creeze ceva, nu ar putea crea decît numai acest lucru, fără a avea libertatea unei alegeri.

Toate acestea mă fac să sper (după explicațiile pe care le-am dat și pe care le-am sprijinit totdeauna pe temeiuri raționale, pentru a vă face să apreciați că nu sînt doar subterfugii inventate ca să înlăture obiecțiile Dv.) că, dacă facem socoteala, gîndurile Dv. nu se găsesc atît de departe de ale mele, cum au părut la început. Dv. admiteți legătura dintre rezoluțiile lui Dumnezeu; recunoașteți ca sigură principala propoziție a mea, în sensul pe care i-l dădusem în răspunsul meu; v-ați îndoit numai dacă eu nu fac cumva legătura independentă de decretele libere ale lui Dumnezeu, și lucrul acesta v-a făcut, cu mare dreptate, grijă; dar am

arătat că, după mine, ea depinde de aceste decrete și că ea nu este necesară, deși este intrinsecă. Dv. ați insistat asupra inconvenientului care ar exista, dacă aș spune că, dacă eu nu aș face călătoria aceasta pe care eu trebuie să o fac, eu nu aș fi eu; și eu am explicat cum o putem spune și cum nu o putem. În sfîrșit, am adus un temei hotărîtor, care după părerea mea ține loc de demonstrație: acela că totdeauna, în orice propoziție afirmativă adevărată, fie ea necesară sau contingentă, universală sau singulară, noțiunea predicatului este cuprinsă, într-un fel oarecare, în aceea a subiectului, *praedicatum inest subjecto*, sau altfel, nu știu eu ce este adevărul.

Eu nu pretind însă mai multă legătură aici decît se găsește, *a parte rei*, între termenii unei propoziții adevărate, și numai în sensul acesta spun că noțiunea substanței individuale cuprinde în ea toate evenimentele acesteia și toate denominațiile, chiar pe acelea care sînt numite, în mod comun, extrinsece (adică acelea care nu îi aparțin decît în virtutea conexiunii generale a lucrurilor și în virtutea faptului că ea exprimă întregul Univers, în felul ei), „întrucît trebuie totdeauna să existe vreun temei al conexiunii termenilor unei propoziții, temei care urmează să se găsească în noțiunile lor". Acesta este principiul cel mare al meu, asupra căruia cred că toți filozofii trebuie să rămînă de acord și un corolar al lui este axioma comun admisă că nimic nu se întîmplă fără temei, că se poate totdeauna găsi rațiunea pentru ce lucrul s-a întîmplat așa mai degrabă decît altfel — cu toate că acest temei înclină adesea, fără a necesita, o indiferență perfectă, fiind o supoziție himerică sau incompletă. Se vede că din principiul spus eu trag consecințe care surprind, dar numai fiindcă nu avem obiceiul să urmărim destul de departe cunoștințele cele mai clare.

De altfel, propoziția care a dat ocazie la toată această discuție este foarte importantă și merită să fie bine stabilită, căci din ea decurge că orice substanță individuală exprimă Universul întreg, în felul ei și sub un

anumit raport, sau, pentru a spune astfel, potrivit punctului de vedere din care ea privește; și că starea sa următoare este o urmare (deși liberă sau contingentă) a stării sale precedente, ca și cum nu ar exista pe lume decît ea și Dumnezeu; în felul acesta, fiece substanță individuală, adică orice ființă completă, este ca o lume aparte, independentă de orice alt lucru in afară de Dumnezeu. Nu există nici un argument atît de puternic pentru demonstrația nu numai a indestructibilității sufletului nostru, dar chiar a faptului că el păstrează totdeauna în natura sa urmele tuturor stărilor sale precedente, împreună cu o amintire virtuală, care poate fi oricînd trezită — de vreme ce el are conștiință, adică are in sine cunoștința a ceea ce fiecare numim eu. Ceea ce-l face susceptibil de calități morale și de pedeapsă și recompensă, chiar după viața aceasta[76]. Căci, fără amintire, nemurirea nu ar servi aici la nimic. Această independență nu împiedică însă comerțul substanțelor între ele; căci, deoarece toate substanțele create sînt o producție continuă a aceleiași ființe suverane, potrivit unor acelorași planuri, și exprimă același Univers, adică aceleași fenomene, ele se acordă între ele în chip exact; și aceasta ne face să spunem că una acționează asupra celeilalte, întrucît una exprimă mai distinct decît cealaltă cauza sau rațiunea schimbărilor — cam în felul in care noi atribuim mișcarea mai degrabă corăbiei decît mării întregi, și aceasta cu dreptate, deși vorbind in chip abstract s-ar putea susține o altă ipoteză a mișcării — mișcarea în ea însăși, dacă facem abstracție de cauză, fiind totdeauna ceva relativ. În felul acesta trebuie să înțelegem, după părerea mea, comerțul[77] substanțelor create între ele, și nu ca provenind dintr-o influență sau dependență reală, fizică, pe care n-am putea-o concepe distinct niciodată. De aceea, cînd este vorba de uniunea sufletului cu corpul și de acțiunea sau pasiunea unui spirit, față de altă creatură, mai mulți cugetători au fost siliți să cadă de acord că un comerț imediat al lor este cu neputință de conceput. Totuși

ipoteza cauzelor ocazionale nu poate satisface, mi se pare, pe un filozof. Căci ea introduce un fel de miracol continuu, ca și cum Dumnezeu ar schimba în fiece moment legile corpurilor, cu ocazia gîndirilor spiritelor, sau ar schimba cursul regulat al gîndurilor sufletului, trezind într-însul alte gînduri, cu ocazia mișcărilor corpului; și, în genere, ca și cum Dumnezeu ar interveni în ele, în mod obișnuit, în alt chip decît ca să conserve fiece substanță în mersul ei și în cadrul legilor stabilite pentru ea. Singură ipoteza concomitenței sau a acordului substanțelor între ele explică așadar totul, într-un mod convenabil și demn de Dumnezeu, și care este chiar demonstrativ și inevitabil, după părerea mea, în virtutea propoziției pe care am stabilit-o. Totodată, ca se acordă mi se pare mult mai bine cu libertatea creaturilor raționale decît ipoteza impresiilor directe sau aceea a cauzelor ocazionale. Dumnezeu a creat mai întîi sufletul în așa fel încît el nu are nevoie, în chip ordinar, de aceste schimbări; și ceea ce se întîmplă sufletului se naște din propriul lui fond, fără ca el să trebuiască să se acomodeze, pe urmă, corpului, așa cum nici corpul nu trebuie să se acomodeze sufletului. Fiecare urmîndu-și legile sale, și unul acționînd liber, iar celălalt fără alegere, ele se întîlnesc unul cu altul în aceleași fenomene. Sufletul totuși nu încetează de a fi forma corpului său, întrucît el exprimă fenomenele tuturor celorlalte corpuri, potrivit raportului lor față de corpul său.

Va provoca poate surpriză faptul că eu neg acțiunea unei substanțe corporale asupra alteia, acțiune care pare totuși atît de clară[78]. Dar, pe lîngă faptul că și alții au mai negat-o, trebuie să băgăm de seamă că această acțiune este mai degrabă un joc al imaginației decît o concepție distinctă. Dacă corpul este o substanță și nu un simplu fenomen, cum e curcubeul, nici o ființă unită doar prin accident sau prin agregare, ca o grămadă de pietre, el nu ar putea consista în întindere — și trebuie să concepem în mod necesar într-însul ceva ce este numit formă substanțială și co-

respunde într-un fel oarecare sufletului. Am ajuns, în cele din urmă, la convingerea aceasta, oarecum împotriva mea, după ce fusesem altădată destul de departe de ea. Totuși, oricît aș aproba pe scolastici în explicarea aceasta generală și, spre a spune astfel, metafizică, a principiilor corpurilor, eu sînt cum nu se poate mai corpuscular în explicarea fenomenelor particulare[79], unde a recurge la forme sau la calități înseamnă a nu spune nimic. Natura trebuie explicată totdeauna în mod matematic și mecanic, cu condiția să știm că principiile înseși sau legile mecanicii, adică ale forței, nu depind de singura întindere matematică, ci de unele temeiuri metafizice[80].

După toate acestea, cred că acum propozițiile conținute în rezumatul care v-a fost trimis vă vor părea nu numai mai inteligibile, dar poate chiar mai solide și mai importante decît se putuse judeca la început.

LEIBNIZ CĂTRE ARNAULD[81]

...Îmi este greu să vorbesc de felul în care ați ținut să îmi faceți dreptate, în timp ce eu nu ceream decît să reveniți asupra condamnării și să-mi acordați bunăvoința Dv.; sînt plin de confuzie și nu spun aceste cuvinte decît pentru a mărturisi cît sînt de sensibil la această generozitate...

Nu aș putea lăsa să treacă această ocazie fără să vă comunic cîteva meditații care m-au ocupat, de cînd nu am mai avut onoarea să vă văd[82]. Între altele, am făcut multe reflecții cu privire la jurisprudență, și mi se pare că s-ar putea stabili aici ceva solid și util, atît pentru a ajunge la un drept sigur, care ne lipsește foarte mult în Germania și lipsește poate chiar încă în Franța, cît și pentru a stabili o procedură scurtă și bună în procese. Dar pentru aceasta nu ajunge rigoarea în termene, adică în zilele prevăzute, precum și alte condiții, cum fac cei care au compilat *Codul Ludovic;*

căci a face ca adesea o cauză bună să se piardă pentru formalități constituie în justiție un remediu asemănător cu acela al unui chirurg care ar tăia la tot pasul brațe și picioare . . . [83].

Curiozitatea mea s-a îndreptat și spre domeniul minelor, cu ocazia exploatării acelora din țara noastră, la care m-am dus deseori[84], din ordinul prințului; și cred că am făcut cîteva descoperiri asupra generării nu atît a metalelor, cît a formei în care ele se găsesc și a cîtorva corpuri în care ele sînt angajate; de exemplu, pot să dovedesc modul în care e generată ardezia.

Pe lîngă aceasta, am strîns ca să le am la îndemînă memorii și titlurile privitoare la istoria Braunschweigului . . . [85].

Pe de altă parte, m-am distrat[86] adesea cu reflecții abstracte de natură metafizică și geometrică. Am descoperit o nouă metodă a tangentelor, pe care am publicat-o în jurnalul din Leipzig. . . . Englezii au făcut mare caz de ea . . . [87]. Metoda mea se aplică și liniilor pe care D-l Descartes le numește mecanice, și eu pot da prin calcul tangenta cicloidei sau a cutărei alte linii. Pretind, de asemenea, că dau în general mijlocul de a reduce aceste linii la calcul și susțin că trebuie să le primim în geometrie, orice ar spune D-l Descartes. Rațiunea pe care mă întemeiez este că există probleme analitice care nu sînt de nici un grad, sau al căror grad nu se cere . . . Liniile pe care Descartes vrea să le excludă din geometrie depind de astfel de ecuații care depășesc intr-adevăr toate gradele algebrice, dar nu analiza, nici geometria. Eu numesc deci liniile primite de D-l Descartes *Algebraicas,* fiindcă ele sînt de un grad anumit al unei ecuații algebrice; și pe celelalte *transcendentes,* reducîndu-le la calcul și arătînd construcția lor, fie prin puncte, fie prin mișcare; și dacă îndrăznesc să o spun, eu pretind că înaintez astfel analiza *ultra Herculis columnas*[88].

Cit despre metafizică, eu pretind să aduc într-însa demonstrații geometrice, care să nu presupună aproape decît două adevăruri primitive, anume, în primul rînd,

principiul contradicției, căci altfel, dacă două contradictorii pot fi adevărate în același timp, orice raționament devine inutil; și în al doilea rînd, aceea că nimic nu este fără un temei rațional, sau că orice adevăr își are proba sa a priori, scoasă din noțiunea termenilor, deși nu este totdeauna în puterea noastră să ajungem la această analiză[89]. Eu reduc toată mecanica la o singură propoziție metafizică, și am mai multe propoziții considerabile și de formă geometrică, privitoare la cauze și la efecte, tot astfel cu privire la similitudine, pentru care am o definiție prin care demonstrez lesne mai multe adevăruri pe care Euclid le obține numai folosind ocoluri.

Pe de altă parte, nu aprob prea mult felul de a proceda al celor care, atunci cînd nu mai au dovezi, invocă drept argument ideile lor și abuzează de principiul că orice concepție clară și distinctă este bună; căci eu sînt de părere că trebuie să ajungem la caracteristicile cunoașterii distincte, — și fiindcă noi gîndim adesea fără idei, folosind semne în locul ideilor în chestiune, a căror semnificație presupunem în mod fals că o cunoaștem, și ne făurim astfel himere imposibile, eu susțin că marca unei idei adevărate este aceea că îi putem dovedi posibilitatea, fie a priori, concepînd cauza sau temeiul ei rațional, fie a posteriori, cînd experiența ne aduce la cunoștință că ea se găsește efectiv în natură. De aceea, definițiile la mine nu sînt reale decît atunci cînd cunoaștem că definitul este posibil; altfel, ele nu sînt decît nominale, definiții în care nu ne putem încrede: căci dacă din întîmplare definitul ar implica o contradicție, s-ar putea scoate două propoziții contradictorii din aceeași definiție. Iată de ce ați avut mare dreptate să cereți Părintelui Malebranche și altora să ia seama că trebuie să distingem ideile adevărate de cele false, și să nu atribuim prea mult imaginației noastre, sub pretextul unei înțelegeri clare și distincte; și cum nu găsesc aproape pe nimeni care să poată examina mai bine decît Dv. tot felul de gînduri, în particular cele ale căror consecințe se întind pînă la teo-

logie, și puține persoane care să aibă pătrunderea necesară și lumini atît de universale cît este nevoie în acest scop, mai puține încă avînd echitatea pe care ați manifestat-o acum față de mine, mă rog lui Dumnezeu să vă conserve multă vreme și să nu ne lipsească prea curînd de un ajutor pe care nu-l vom mai găsi lesne.

Rămîn cu sinceră pasiune al Dv. . . .

A. ARNAULD CĂTRE LEIBNIZ

28 septembrie 1686

. . . Am crezut[90], Domnule, că mă pot servi de libertatea pe care mi-ați dat-o de a nu mă grăbi să răspund cuvintelor Dv. curtenitoare. Și astfel am amînat pînă ce am terminat o anumită scriere pe care o începusem. Am cîștigat cu prisosință recunoscîndu-mi inechitatea, căci nu e nimic mai îndatoritor decît felul în care ați primit scuzele mele. Nu era însă nevoie de aceasta pentru a mă decide să recunosc cu sinceritate că sînt satisfăcut de felul cum explicați ceea ce la început mă izbise, în ceea ce privește noțiunea de natură individuală. Căci unui om de onoare nu trebuie niciodată să-i vină greu să recunoască adevărul, îndată ce acesta i-a fost făcut cunoscut. Am fost mai ales impresionat de argumentul că în orice propoziție afirmativă adevărată, fie ea necesară, fie ea contingentă, fie universală sau singulară, noțiunea atributului este cuprinsă, într-un fel oarecare, în aceea a subiectului: *praedicatum inest subjecto.*

Nu rămîne pentru mine dificultate decît în privința posibilității lucrurilor și a acelui fel de a concepe pe Dumnezeu, ca alegînd Universul pe care l-a creat, dintr-o infinitate de alte Universuri posibile pe care le-a avut sub ochi în același timp și pe care nu a voit să le creeze. Dar cum aceasta nu atinge cu nimic noțiunea naturii individuale și întrucît ar trebui să cedez prea

mult visurilor pentru a vă face să înțelegeți bine ce cred eu despre aceste lucruri, sau mai degrabă ce am de criticat în reflecțiile altora, fiindcă ele nu îmi par demne de Dumnezeu, veți îngădui să nu spun nimic despre aceasta.

Prefer să vă rog să-mi lămuriți două lucruri pe care le găsesc în ultima Dv. scrisoare, lucruri ce mi se par considerabile, dar pe care nu le înțeleg bine.

Primul este, ce înțelegeți prin „ipoteza concomitenței și a acordului substanțelor între ele", ipoteză prin care pretindeți că trebuie să explicăm ceea ce se petrece în uniunea sufletului cu corpul, precum și acțiunea sau pasiunea unui spirit, față de altă creatură. Căci eu nu înțeleg ceea ce spuneți pentru a explica această gîndire a Dv. — care nu se împacă, ziceți, nici cu cei care cred că sufletul acționează în mod fizic asupra corpului și corpul asupra sufletului, nici cu aceia care cred că singur Dumnezeu este cauza fizică a acestor efecte, și că sufletul și trupul nu sînt decît cauze ocazionale ale lor. „Dumnezeu, spuneți Dv., a creat sufletul în așa fel încît în mod ordinar el nu are nevoie de aceste schimbări, și ceea ce se întîmplă sufletului îi vine din propriul lui fond fără să trebuiască să se acorde ulterior cu trupul, așa cum nici trupul nu trebuie să se acorde cu sufletul; fiecare urmînd legile sale, și unul acționînd în mod liber, iar celălalt fără alegere, ele se întîlnesc unul cu altul în aceleași fenomene".

Cîteva exemple v-ar da putința să faceți mai bine înțeles gîndul Dv. Sînt rănit de cineva la braț. În ce privește corpul meu, aceasta nu este decît o mișcare corporală, dar sufletul meu are îndată un sentiment de durere, pe care el nu l-ar avea dacă nu s-ar fi produs ceea ce s-a întîmplat brațului meu. Întrebarea este, care e cauza acestei dureri? Dv. nu admiteți că trupul meu ar fi acționat asupra sufletului meu, nici că Dumnezeu ar fi acela care, cu ocazia a ceea ce s-a întîmplat brațului meu, a format imediat în sufletul meu acest sentiment de durere. Aceasta înseamnă că trebuie să credeți că sufletul l-a format el însuși, și este ceea ce

înțelegeți cînd spuneți că „ceea ce se întîmplă în suflet, cu ocazia corpului, se naște într-însul din fondul său propriu". Sf. Augustin era de părerea aceasta, întrucît el credea că durerea corporală nu ar fi altceva decît tristețea sufletului referitor la indispoziția trupului[91]. Dar ce s-ar putea răspunde acelora care obiectează că, prin urmare, ar trebui ca sufletul să aibă cunoștință de indispoziția trupului său înainte ca el să se întristeze: în timp ce dimpotrivă durerea pare a fi cea care îi dă de știre că trupul său este în dispoziție rea.

Să luăm un alt exemplu, în care trupul face o mișcare ocazionată de sufletul meu. Dacă vreau să-mi scot pălăria, eu ridic în sus brațul meu. Mișcarea aceasta a brațului meu, de jos în sus, nu are loc după regulile ordinare ale mișcărilor. Care este atunci cauza ei? Aceea că spiritele[92], pătrunzînd în anumiți nervi, i-au dilatat. Dar aceste spirite nu s-au determinat de la sine să pătrundă în acești nervi, adică ele nu și-au dat ele însele mișcarea care le-a făcut să intre în acești nervi. Cine deci le-a dat-o? Oare Dumnezeu, cu ocazia faptului că eu am voit să ridic mîna? Aceasta este părerea partizanilor cauzelor ocazionale, a căror opinie Dv. nu păreți să o aprobați. Trebuie atunci, se pare, ca sufletul nostru să fie cauza. Și totuși, Dv. nici acest lucru nu păreți să îl admiteți. Căci aceasta ar însemna că sufletul acționează în mod fizic asupra trupului. Și mi se pare că Dv. credeți că o substanță nu acționează în mod fizic asupra alteia.

Al doilea lucru asupra căruia aș dori să fiu lămurit este ce înțelegeți cînd spuneți: „că, pentru ca el să nu fie un simplu fenomen, cum e curcubeul[93], nici o ființă unită numai prin accident sau prin agregare, cum este o grămadă de pietre, corpul sau materia nu poate consta în întindere și are nevoie, în mod necesar, de ceva ce se numește formă substanțială, care să corespundă într-un anumit fel la ceea ce numim suflet". Asupra acestor lucruri rămîn multe întrebări deschise[94].

1. Corpul și sufletul nostru sînt două substanțe real distincte. Dar, punînd în corp o formă substanțială, pe

lîngă întindere, nu se poate imagina că ele sînt două substanțe distincte. Nu se vede deci că această formă substanțială n-ar avea nici un raport cu ceea ce numim sufletul nostru.

2. Forma aceasta substanțială ar trebui să fie sau întinsă și divizibilă, sau neîntinsă și indivizibilă. Dacă admitem alternativa din urmă, mi se pare că ea ar fi indestructibilă, întocmai ca sufletul nostru. Iar dacă admitem prima alternativă, mi se pare că prin aceasta nu cîștigăm nimic mai mult, pentru a face corpurile să fie *unum per se*, decît dacă ele n-ar consta decît în întindere. Căci divizibilitatea întinderii într-o infinitate de părți este cea care face să ne fie greu să concepem unitatea ei. Această formă substanțială nu va fi însă de nici un ajutor, dacă ea este tot atît de divizibilă ca întinderea însăși.

3. Forma substanțială a unei lespezi de marmură este ceea ce face ca ea să fie una? Dacă așa stau lucrurile, ce devine această formă substanțială cînd lespedea încetează de a fi una, fiindcă am spart-o în două? A fost ea nimicită sau a devenit două? Prima alternativă este de neconceput, dacă această formă substanțială nu este un fel de a fi, ci o substanță. Și nu se poate spune că ea este un fel de a fi, sau o modalitate, întrucît ar trebui ca substanța a cărei modalitate ar fi această formă să fie întinderea. Ceea ce, după cît se pare, nu este opinia Dv. Dacă această formă substanțială, din una cum era, devine două, de ce n-am spune același lucru despre întinderea singură, fără această formă substanțială?

4. Atribuiți Dv. întinderii o formă substanțială generală, ca aceea pe care au admis-o unii scolastici, care au numit-o *formam corporeitatis;* sau admiteți că există tot atîtea forme substanțiale diferite cîte corpuri diferite există, și de specie diferită, cînd corpurile sînt de specie diferită.

5. În ce puneți Dv. unitatea pe care o atribuiți Pămîntului, Soarelui, Lunii, cînd spunem că există un singur Pămînt pe care îl locuim, un singur Soare care

ne luminează, o singură Lună care se învîrtește în atîtea zile în jurul Pămîntului? Credeți că este necesar pentru aceasta ca Pămîntul, de pildă, alcătuit din atîtea părți eterogene, să aibă o formă substanțială care să-i fie proprie și să îi dea unitatea aceasta? Nu mi se pare că Dv. credeți aceasta. Același lucru îl voi spune despre un arbore, despre un cal. Și de aici voi trece la toate corpurile mixte. De exemplu laptele este compus din zer, din smîntînă și din ceea ce se încheagă. Are el trei forme substanțiale sau nu are decît una?

6. În sfîrșit, se va spune că nu este demn de un filozof să admită entități despre care nu avem nici o idee clară și distinctă și că, în adevăr, nu avem despre aceste forme substanțiale o atare idee; că, în plus, după Dv., ele nu pot fi dovedite prin efectele lor, întrucît recunoașteți că toate fenomenele particulare ale naturii trebuie explicate prin filozofia corpusculară și că nu spunem nimic cînd apelăm la aceste forme.

7. Există cartezieni care, pentru a găsi unitatea în corpuri, au negat că materia ar fi divizibilă la infinit și au afirmat că trebuie să admitem atomi indivizibili. Dar socotesc că Dv. nu sînteți de părerea lor.

Am cercetat mica publicație a Dv.[95] și am găsit-o foarte subtilă. Dar luați seama să nu vă răspundă cumva cartezienii că ea nu-i atinge, întrucît Dv. păreți să faceți o supoziție pe care ei o socotesc falsă, aceea că o piatră căzînd[96], își dă ea însăși viteza mai mare pe care o dobîndește pe măsură ce coboară. Ei vor spune că creșterea aceasta vine de la corpusculele care urcînd, fac să coboare tot ce găsesc în drumul lor și le transmit o parte din mișcarea pe care o au; și că astfel, nu trebuie să ne mirăm dacă un corp B, de patru ori cît A, care a căzut de la înălțimea de un picior, posedă mai multă mișcare decît corpul A, care a căzut de la o înălțime de patru picioare; întrucît corpusculele care au împins pe B i-au comunicat o mișcare proporțională cu masa sa și cele care au împins pe A, proporțională cu masa lui. Eu nu vă asigur că răspunsul acesta ar fi bun, dar cred cel puțin că trebuie să vă

străduiți să vedeți dacă aceasta nu are cumva importanță. Și m-aș bucura să știu ce au spus cartezienii despre lucrarea Dv.

Nu știu dacă ați studiat ce spune D-l Descartes în scrisori despre principiul său general al mecanicii. Mi se pare că voind să arate de ce aceeași forță poate ridica prin mijlocirea unei mașini dublul sau cvadruplul greutății pe care ar ridica-o fără mașină, el declară că nu ia în considerație viteza. Dar despre aceasta nu am decît o amintire confuză. Căci nu am studiat aceste lucruri decît ocazional și în ore pierdute, și sînt peste douăzeci de ani de cînd n-am mai avut sub ochi o carte de acest fel[97].

Nu doresc de loc, Domnule, să vă abateți de la nici una din ocupațiile Dv., chiar mai puțin importante, pentru a dezlega obiecțiile pe care vi le propun. Faceți așa cum doriți și cum vă îngăduie timpul.

Aș dori mult să știu dacă nu ați dus la ultima perfecțiune două mașini pe care le inventaseți pe cînd erați la Paris. Una, de aritmetică, părînd mult mai perfectă decît aceea a D-lui Pascal, și cealaltă, un ornic foarte exact.

Rămîn al Dv. etc.

LEIBNIZ CĂTRE ARNAULD

Hanovra, 28 noiembrie/8 decembrie 1686

... Găsind extraordinară francheța și sinceritatea cu care ați acceptat cîteva argumente de care mă folosisem, nu mă pot opri să nu recunosc și să nu admir procedarea Dv. Bănuiam că argumentul luat din natura generală a propozițiilor va face oarecare impresie asupra spiritului Dv.; dar mărturisesc de asemenea că sînt puțini oameni capabili să guste adevăruri atît de abstracte, și că poate oricare altul decît Dv. nu ar fi observat atît de lesne forța lui.

Aș dori să fiu instruit asupra meditațiilor Dv. privitoare la posibilitatea lucrurilor, meditații care nu pot fi decît adînci și importante; cu atît mai mult, cu cît se cuvine să vorbim de aceste posibilități într-un mod care să fie demn de Dumnezeu. Dar o vom face atunci cînd veți crede mai potrivit. În ce privește cele două dificultăți pe care le găsiți în scrîsoarea mea, una privitoare la ipoteza concomitenței, adică la acordul substanțelor între ele, cealaltă privitoare la natura formelor substanțelor corporale, recunosc că ele sînt considerabile, și dacă aș putea să le lămuresc în întregime cred că aș putea descifra cele mai mari secrete ale naturii universale[98]. Dar *est aliquid prodire tenus*[99]. Și, cît privește pe cea dintîi, găsesc că Dv. înșivă explicați îndeajuns ceea ce socotiseți neclar în cugetarea mea privitoare la ipoteza concomitenței; căci atunci cînd sufletul are un sentiment de durere, în același moment în care brațul este rănit, eu cred în adevăr, cum spuneți, că sufletul își formează el însuși această durere — care este o urmare naturală a stării sale, adică a noțiunii sale; și admir că sf. Augustin, așa cum ați remarcat, pare să fi recunoscut același lucru, cînd spune că durerea pe care o simte sufletul în anumite situații nu este altceva decît o tristețe care însoțește reaua dispoziție a corpului. În adevăr, acest mare om avea cugetări foarte temeinice și foarte adînci. Dar, se va zice, cum știe sufletul de această dispoziție rea a trupului? Răspunsul meu este că această cunoștință nu se produce prin vreo impresiune sau acțiune a corpurilor asupra sufletului, ci fiindcă natura oricărei substanțe poartă în sine o expresie generală a întregului Univers și că natura sufletului poartă în chip mai particular, într-însa, o expresie mai distinctă a ceea ce se întîmplă acum corpului său. Dar aceea este pentru el firesc să desemneze și să cunoască accidentele corpului său prin ale sale proprii. Tot astfel se petrece cu corpul, cînd el se acomodează cugetărilor sufletului; și atunci cînd eu vreau să ridic brațul, lucrul acesta are loc exact în momentul în care totul este dispus în corp în vede-

rea acestui efect, astfel încît corpul se mişcă în virtutea propriilor sale legi; deşi, datorită acordului uimitor — dar care nu poate să lipsească — al lucrurilor între ele, se întîmplă că exact în momentul în care voinţa se îndreaptă spre acest scop legile corpului concură la realizarea lui; căci Dumnezeu a avut în vedere de mai înainte aceasta, atunci cînd a luat rezoluţia sa privitoare la această succesiune a tuturor lucrurilor din Univers. Toate acestea nu sînt decît consecinţe ale noţiunii de substanţă individuală, care îmbrăţişează toate fenomenele sale, astfel că nimic nu se poate întîmpla unei substanţe care să nu i se nască din propriul ei fond, însă în conformitate cu ceea ce se întîmplă alteia, cu toate că una acţionează în mod liber, iar cealaltă fără alegere. Şi acordul acesta este una din cele mai frumoase dovezi care s-ar putea da cu privire la necesitatea unei substanţe suverane, cauză a tuturor lucrurilor.

Aş dori să mă pot explica tot atît de limpede şi de precis în ce priveşte cealaltă chestiune, care se referă la formele substanţiale. Prima dificultate pe care o indicaţi este aceea că sufletul şi corpul nostru sînt două substanţe real distincte, şi una nu pare să fie forma substanţială a celeilalte. Răspunsul meu este că, după opinia mea, corpul nostru luat în el însuşi, lăsînd sufletul la o parte, aşadar simplul *cadaver*[100] nu poate fi numit o substanţă decît în mod abuziv, întocmai ca şi o maşină sau ca o grămadă de pietre, care nu sînt decît fiinţe prin agregare; căci aranjamentul regulat sau neregulat nu contribuie cu nimic la unitatea substanţială. De altfel, ultimul Conciliu din Latran declară că sufletul este cu adevărat forma substanţială a corpului nostru[101].

În ce priveşte a doua dificultate, eu admit că forma substanţială a corpului este indivizibilă, şi mi se pare că aceasta este şi părerea sf. Thoma; şi admit de asemenea că orice formă substanţială, adică orice substanţă este indestructibilă şi chiar ingenerabilă, ceea ce era şi opinia lui Albert cel Mare, şi printre cei vechi,

a autorului cărții *De Diaeta*, care i se atribuie lui Hipocrate[102]. Ele nu se pot naște deci decît printr-o creație. Și eu sînt foarte înclinat să cred că toate generările de animale lipsite de rațiune, care nu merită o creație nouă, nu sînt decît transformări ale altui animal deja viu, dar uneori imperceptibil[103], după exemplul schimbărilor prin care trece un vierme de mătase și a altora asemănătoare, — natura avînd obiceiul să își descopere în cîteva cazuri secretele, pe care le ascunde în alte împrejurări. În felul acesta, sufletele brute ar fi fost toate create încă de la începutul lumii, potrivit acelei fecundități a semințelor, menționată în cartea Genezei; sufletul rațional însă nu este creat decît în timpul formării corpului său, fiind cu totul diferit de celelalte suflete pe care le cunoaștem, întrucît el este capabil de reflecție și imită în mic natura divină.

— În punctul al treilea, eu cred că o lespede de marmură nu este poate decît ca o grămadă de pietre, și astfel nu poate trece drept o singură substanță, ci drept o reunire de mai multe. Căci să presupunem că ar exista două pietre, de exemplu diamantul Marelui Duce și acela al Marelui Mogol; se va putea da lesne un același nume colectiv la amîndouă și se va putea spune că ele sînt o pereche de diamante, deși ele se găsesc foarte departe unul de altul; dar nu se va spune că aceste două diamante alcătuiesc o substanță unică. Deosebirea de la mai mult la mai puțin însă nu schimbă nimic aici. Să le apropiem deci mai tare unul de altul și să le facem chiar să se atingă — ele nu vor fi totuși unite în mod mai substanțial; și chiar dacă, după ce s-ar atinge, le-am adăuga vreun alt corp, capabil să împiedice separarea lor, de exemplu dacă le-am încadra într-un singur inel, toate acestea nu vor face din ele decît ceea ce numim un *unum per accidens*[104]. Căci ele nu sînt obligate să aibă aceeași mișcare decît prin accident. Eu susțin deci că o lespede de marmură nu este o substanță unică deplină, așa cum nu este apa dintr-un eleșteu, cu toți peștii din el, și chiar dacă

toată apa, cu toți peștii, ar îngheța; sau, tot astfel, o turmă de oi, chiar dacă oile ar fi atît de legate între ele încît să nu poată umbla decît în același pas și una să nu poată fi atinsă fără ca toate celelalte să țipe. Este tot atîta diferență între o substanță și o ființă de felul acesta, cîtă este între un om și o comunitate, cum e un popor, o armată, o societate sau un colegiu[105], care sînt făpturi morale și conțin ceva imaginar și dependent de ficțiunea spiritului nostru. Unitatea substanțială pretinde o ființă deplină, indivizibilă și indestructibilă în mod natural, întrucît noțiunea sa îmbrățișează tot ce trebuie să i se întîmple — ceea ce nu se poate găsi nici în figură, nici în mișcare, care cuprind amîndouă ceva imaginar, — cum aș putea să demonstrez —, ci numai într-un suflet sau o formă substanțială, după exemplul a ceea ce numim e u. Acestea singure sînt ființe desăvîrșite adevărate, cum recunoscuseră cei vechi, și mai ales Platon[106] care a arătat foarte clar că materia singură nu ajunge pentru a forma o substanță. Însă e u l de care am pomenit, sau ceea ce-i corespunde în fiece substanță individuală, nu poate fi alcătuit, nici distrus prin apropierea sau îndepărtarea părților unele de altele, lucru pur exterior pentru ceea ce constituie substanța. Nu aș putea spune cu precizie dacă există alte substanțe corporale veritabile decît cele care sînt însuflețite, dar sufletele cel puțin servesc pentru a ne da o oarecare cunoștință despre celelalte, prin analogie[107].

Toate acestea pot contribui să lămurească a patra dificultate, căci, fără a mă trudi să știu ce au numit scolasticii *formam corporeitatis*, eu atribui forme substanțiale tuturor substanțelor corporale, unite într-un mod mai mult decît mașinal. Însă, în al cincilea punct, dacă sînt întrebat în particular ce spun despre Soare, despre globul pămîntesc, despre Lună, despre arbori și despre corpuri asemănătoare, și chiar despre animale, nu aș putea să afirm cu siguranță absolută dacă sînt însuflețite, sau cel puțin dacă ele sînt substanțe —, sau dacă nu sînt simple mașini[108] sau agregate de mai multe substanțe. Dar eu pot cel puțin spune că, dacă nu există

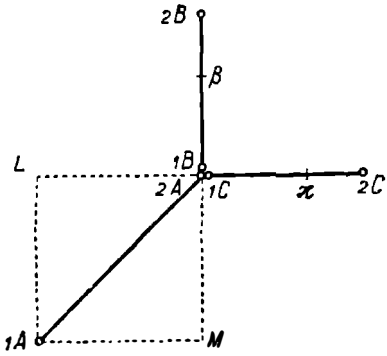
nici un fel de substanțe corporale așa cum le înțeleg[109] eu, atunci, ca urmare, corpurile nu vor fi decît fenomene adevărate, cum este curcubeul[110]; căci continuul[111] nu este numai divizibil la infinit, dar orice parte a materiei este actual divizată în alte părți, tot atît de diferite între ele ca cele două diamante de care am vorbit; și lucrul acesta continuînd mereu la fel, nu se va ajunge niciodată la ceva despre care să se poată spune: iată realmente o ființă — decît cînd găsim mașini însuflețite, in care sufletul sau forma substanțială constituie unitatea substanțială independentă de unirea exterioară datorită atingerii[112]. Și dacă astfel de mașini nu există, urmează că în afară de om nu ar exista nimic substanțial în lumea vizibilă.

În ce privește al șaselea punct, întrucît noțiunea de substanță individuală în general, pe care am dat-o, este tot atît de clară ca aceea a adevărului, noțiunea substanței corporale va fi clară și ea; și in consecință aceea a formei substanțiale. Dar chiar dacă ea nu ar fi clară, noi sîntem obligați să admitem multe lucruri a căror cunoștință nu este îndeajuns de clară și de distinctă. Eu susțin că aceea de întindere este încă și mai puțin, — ca mărturie, bizarele dificultăți ale compoziției continuului —, și se poate chiar spune că nu există figură determinată și precisă, în corpuri, din cauza subdiviziunii actuale a părților. Astfel încît corpurile ar fi fără îndoială ceva imaginar și aparent numai, dacă nu ar exista decît materie și modificații ale ei. Totuși, este inutil să se menționeze unitatea, noțiunea sau forma substanțială a corpurilor, cînd este vorba să se explice fenomenele particulare ale naturii — așa cum nu e de nici un folos geometrilor să explice dificultățile *de compositione continui*, atunci cînd ei caută soluția vreunei probleme. Lucrurile acestea totuși nu rămîn mai puțin importante și considerabile, la locul lor. Toate fenomenele corpurilor se pot explica în chip mașinal, adică prin filozofia corpusculară, potrivit anumitor principii de mecanică, stabilite fără a ne trudi să știm dacă există suflete sau nu; dar, analizînd pînă la capăt

principiile fizicii și ale mecanicii chiar, găsim că aceste principii nu se pot explica prin singurele modificații ale întinderii, și deja natura forței pretinde încă altceva.

În sfirșit, cît privește al șaptelea punct, îmi amintesc că D-l Cordemoy[113], în tratatul său asupra modului de a discerne sufletul de trup, s-a crezut obligat să admită atomi, sau corpuri întinse indivizibile, pentru a găsi ceva fix care să constituie o ființă simplă, dar Dv. ați judecat just că eu nu voi fi de această opinie. Cum se pare, D-l Cordemoy recunoscuse o parte din adevăr, dar el nu văzuse încă în ce constă adevărata noțiune a unei substanțe, și aici se află cheia celor mai importante cunoștințe. Atomul, care nu conține decît o masă cu o anumită figură, posedînd duritate infinită, (ceea ce eu nu socotesc conform înțelepciunii divine, cum nu socotesc că este nici vidul), nu ar putea cuprinde în el toate stările sale trecute și viitoare, și încă mai puțin pe acelea ale Universului întreg[114].

Ajung la considerațiile Dv. privind obiecția mea împotriva principiului cartezian al cantității de mișcare și sînt de acord că creșterea vitezei unui corp greu provine din impulsia unui fluid invizibil, și că lucrurile se petrec ca în cazul unei corăbii pe care vîntul o face să înainteze la început foarte puțin, pe urmă mai mult. Dar demonstrația mea este independentă de orice ipoteze. Fără să mă preocup acum în ce fel a dobîndit corpul viteza pe care o are, eu o iau așa cum se află și spun că un corp de o livră, care are o viteză de două grade, are de două ori mai multă forță decît un corp de două livre, care are o viteză de un grad, fiindcă el poate ridica o aceeași greutate de două ori mai sus. Și susțin că repartizînd mișcarea între corpurile care se ciocnesc, trebuie să ținem seama nu de cantitatea de mișcare, cum face D-l Descartes în regulile sale, ci de cantitatea de forță[115]; altfel am putea obține mișcarea perpetuă mecanică. De exemplu, să presupunem că într-un pătrat LM[116] un corp A merge pe diagonala $_1A\ _2A$ ciocnind, în același timp, două corpuri egale B



și C, astfel că în momentul șocului cele trei centre ale acestor trei sfere se găsesc într-un triunghiu dreptunghi, isoscel, totul aflîndu-se într-un plan orizontal; să presupunem acum că corpul A rămîne în repaus după ciocnirea din $_2A$, și dă toată forța sa corpurilor B și C; în acest caz, B va trece din $_1B$ în $_2B$, cu viteza și direcția $_1B\ _2B$, și C, din $_1C$ în $_2C$, cu viteza și direcția $_1C\ _2C$. Adică, dacă A întrebuințase o secundă de timp pentru a parcurge în mod uniform drumul din $_1A$ în $_2A$, înainte de ciocnire, tot într-o secundă, după șoc, B va ajunge în $_2B$ și C în $_2C$. Se întreabă care va fi lungimea de $_1B$ la $_2B$, sau de $_1C$ la $_2C$, care reprezintă viteza. Eu spun că ea trebuie să fie egală cu $A\ L$ sau $A\ M$, laturile pătratului $L\ M$. Căci, corpurile fiind presupuse egale, forțele sînt egale numai cu înălțimile de la care corpurile ar trebui să cadă pentru a dobîndi aceste viteze, adică egale cu pătratul vitezelor; dar pătratele $_1B\ _2B$ și $_1C\ _2C$, luate împreună, sînt egale cu pătratul $_1A\ _2A$. Așadar, există tot atîta forță după, cîtă înainte de șoc — se vede însă că în schimb cantitatea de mișcare a crescut; căci corpurile fiind egale, ea se poate aprecia prin vitezele lor; dar înainte de șoc aveam viteza $_1A\ _2A$, iar după șoc viteza este $_1B\ _2B$, plus viteza $_1C\ _2C$; însă $_1B\ _2B$, plus $_1C\ _2C$, este mai mult decît $_1A\ _2A$: ar trebui deci, după D-l Descartes, ca pentru a conserva aceeași cantitate de mișcare corpul B să nu ajungă din $_1B$ decît în β, sau din $_1C$ decît în ϰ, astfel ca distanța $_1B$ β sau $_1C$ ϰ să fie egală fiecare cu jumătatea lui $_1A\ _2A$. Dar în acest fel, în aceeași măsură în care cele două pătrate $_1B$ β și $_1C$ ϰ luate împreună sînt mai mici decît pătratul $_1A\ _2A$, va exista o pierdere de forță.

Şi în schimb, cum voi arăta, se va putea în alt mod cîştiga forţă prin ciocnire. Căci, întrucît după D-l Descartes corpul A cu viteza şi direcţia ${}_1A\ {}_2A$ imprimă *ex hypothesi* corpurilor în repaus B şi C vitezele şi direcţiile ${}_1B\ \beta$ şi ${}_1C\ \varkappa$, pentru a rămîne el însuşi în repaus în locul lor trebuie, reciproc, ca aceste corpuri, mişcîndu-se în sens invers spre corpul A, aflat în repaus în ${}_2A$, cu vitezele şi direcţiile $\beta\ {}_1B$ şi $\varkappa\ {}_1C$, şi rămînînd nemişcate după şoc, să-l pună în mişcare cu viteza şi direcţia ${}_2A\ {}_1A$. Dar prin aceasta s-ar ajunge in mod înfailibil la mişcarea perpetuă, căci presupunînd că corpul B de o livră, avînd viteza $\beta\ {}_1B$, se poate ridica la înălţimea de un picior, şi corpul C, de asemenea, înseamnă că înaintea şocului exista o forţă capabilă să ridice două livre la înălţimea de un picior, sau o livră la două picioare. Dar după căderea corpurilor ${}_1B$ şi ${}_1C$ în ${}_2A$, corpul A de o livră, avînd o viteză dublă (anume viteza ${}_2A\ {}_1A$, dubla vitezei $\beta\ {}_1B$ sau $\varkappa\ {}_1C$) va putea ridica o livră la înălţimea de patru picioare, căci înălţimile la care corpurile pot să se ridice în virtutea vitezelor lor sînt ca pătratele acestor viteze. Însă, dacă se poate cîştiga astfel dublul forţei, mişcarea perpetuă este descoperită! — sau mai degrabă, trebuie să conchidem că este imposibil ca forţa să se poată cîştiga sau pierde din nimic, şi că aceste reguli sînt rău chibzuite, dacă se pot scoate din ele asemenea consecinţe.

Am găsit în scrisorile D-lui Descartes ceea ce mi-aţi indicat. În adevăr, el spune că a încercat în chip expres să elimine consideraţia vitezei din considerarea raporturilor forţelor motoare obişnuite şi că a ţinut seama numai de înălţime. Dacă şi-ar fi adus aminte de aceasta cînd îşi scria principiile de fizică, el ar fi evitat poate erorile în care a căzut faţă de legile naturii. Dar i s-a întîmplat să elimine consideraţia vitezei acolo unde o putea păstra şi să o păstreze în cazul unde ea da naştere la erori. Căci în ce priveşte puterile pe care eu le numesc moarte (de pildă cînd corpul face primul său efort pentru a coborî, fără să fi cîştigat încă nici o impetuozitate prin continuarea mişcării), tot astfel,

cînd două corpuri se află în cumpănă (căci atunci primele eforturi pe care unul le face asupra celuilalt sînt totdeauna moarte), este adevărat că vitezele sînt în proporție cu spațiile; dar cînd considerăm forța absolută a corpurilor care posedă o oarecare impetuozitate (ceea ce este necesar să facem pentru a stabili legile mișcării), măsura forței trebuie făcută prin cauza sau prin efectul ei, adică prin înălțimea la care corpul se poate ridica în virtutea acestei viteze sau prin înălțimea de la care el ar trebui să coboare pentru a dobîndi această viteză[117]. Și dacă am voi să ne folosim aici de viteză, am pierde sau am cîștiga multă forță, fără nici un temei rațional. În loc de înălțime, ne-am putea servi de supoziția unui resort sau a unei alte cauze, sau a unui alt efect, ceea ce ar duce totdeauna la același rezultat, adică la pătratele vitezelor.

A. ARNAULD CĂTRE LEIBNIZ

4 martie 1687

A trecut mult timp de cînd am primit scrisoarea Dv., dar am avut de atunci atîtea ocupații, încît nu v-am putut răspunde mai devreme.

Nu înțeleg prea bine ce înțelegeți prin „expresia mai distinctă pe care sufletul nostru o are despre ceea ce se întîmplă corpului său", și cum se poate face că atunci cînd eu mă înțep la un deget, sufletul meu ia cunoștință de această înțepătură înainte de a avea simțirea durerii ei. Aceeași *expresie mai distinctă* etc. ar trebui să aducă la cunoștință o infinitate de alte lucruri care se petrec în corpul meu, și pe care totuși el nu le cunoaște, cum este tot ce se petrece în procesul de digestie și de nutriție.

Cît despre ceea ce spuneți: că deși brațul meu se ridică atunci cînd voiesc să-l ridic[118], aceasta nu se datorește faptului că sufletul meu este cauza mișcării în

brațul meu, ci faptului că „atunci cînd vreau să-l ridic, în același moment, totul este dispus în corp în vederea acestui efect, astfel încît corpul se mișcă în virtutea propriilor sale legi; deși, datorită acordului admirabil, dar care nu poate lipsi, al lucrurilor între ele, se întîmplă ca legile acestea să concure la mișcare tocmai în momentul cînd voința se îndreaptă spre ea, întrucît Dumnezeu a ținut seama de aceasta, de mai înainte, atunci cînd a luat hotărîrea sa cu privire la această succesiune a tuturor lucrurilor din Univers". Mi se pare că explicația Dv. spune, în alți termeni, același lucru pe care îl spun aceia care pretind că voința mea este numai ocazia mișcării brațului meu și că Dumnezeu este cauza ei reală. Căci ei nu pretind că Dumnezeu face aceasta în cursul timpului, printr-o voință nouă pe care să o aibă de fiecare dată cînd eu vreau să ridic brațul, ci prin actul unic al voinței sale eterne, prin care el a voit să facă tot ce a prevăzut că va fi necesar să facă, pentru ca Universul să fie așa cum a judecat el că trebuie să fie. Dar nu se reduce oare la același lucru ceea ce spuneți Dv. că anume cauza mișcării brațului meu, cînd vreau să-l ridic, este „acordul uimitor, dar care nu poate să nu se întîmple, al lucrurilor între ele, provenind din faptul că Dumnezeu a avut în vedere această mișcare, de mai înainte, atunci cînd a luat hotărîrea sa cu privire la succesiunea aceasta a tuturor lucrurilor din Univers"? Căci faptul că Dumnezeu *l-a avut în vedere*, nu poate face ca un lucru să se fi întîmplat fără o cauză reală; trebuie deci să căutăm cauza reală a mișcării brațului meu. Dv. nu admiteți că ea este voința mea. Nu cred, tot astfel, că Dv. admiteți că un corp se poate mișca pe el însuși sau poate mișca un alt corp, fiind cauza eficientă și reală a lui. Rămîne deci că faptul de *a fi avută în vedere* de Dumnezeu este cauza reală și eficientă a mișcării brațului meu. Însă faptul acesta de a fi avut în vedere, Dv. însivă îl numiți *rezoluția* lui Dumnezeu, iar rezoluție și voință sînt același lucru[119]: deci, după Dv., ori de cîte ori eu vreau să ridic brațul, voința lui

Dumnezeu este cauza reală și eficientă a acestei mișcări.

Cît privește a doua dificultate, știu acum că opinia Dv. este cu totul altfel decît crezusem înainte. Căci eu presupuneam că Dv. argumentați în felul următor: corpurile trebuie să fie substanțe adevărate. Însă ele nu pot fi substanțe adevărate, fără să aibă o adevărată unitate[120], nici să aibă o adevărată unitate, fără să aibă o formă substanțială; așadar, esența corpului nu poate fi întinderea, ci orice corp pe lîngă întindere trebuie să aibă o formă substanțială[121]. La aceasta eu obiectasem că o formă substanțială divizibilă, cum sînt aproape toate, după judecata partizanilor formelor substanțiale, nu ar putea da unui corp unitatea pe care ea nu ar avea-o și fără această formă substanțială.

Dumneavoastră sînteți de acord cu mine, dar pretindeți că orice formă substanțială este indivizibilă, indestructibilă și ingenerabilă, neputînd fi produsă decît printr-o adevărată creație.

De unde urmează: 1) că orice corp care poate fi divizat, fiecare parte a lui rămînînd de aceeași natură cu totul, ca metalele, pietrele, lemnul, aerul, apa și celelalte corpuri lichide, nu are formă substanțială;

2) că nici plantele nu au[122], întrucît partea unui arbore, fie că este pusă în pămînt, fie că este altoită pe alt arbore, rămîne arbore de aceeași speță cum era înainte;

3) că nu vor rămîne deci decît animalele să aibă forme substanțiale. Singure animalele, așadar, după Dumneavoastră, vor fi substanțe adevărate[123];

4) ba încă, nici de aceasta nu sînteți destul de sigur[124], de vreme ce spuneți că, dacă animalele nu au suflet sau formă substanțială, urmează că afară de om nu ar exista nimic substanțial în lumea vizibilă, — întrucît pretindeți că unitatea substanțială cere o ființă desăvîrșită, indivizibilă și natural indestructibilă, ceea ce nu s-ar găsi decît într-un suflet sau o formă substanțială după exemplul a ceea ce numim e u[125].

Toate acestea duc la afirmația că toate corpurile ale căror părți nu sînt unite decît mașinal[126] nu sînt substanțe, ci doar mașini sau agregate de mai multe substanțe.

Voi începe cu punctul din urmă și vă voi spune deschis că nu există aici decît o discuție de cuvinte. În adevăr, sf. Augustin recunoaște fără nici o obiecție, despre corpuri, că ele nu au unitate adevărată, întrucît unitatea trebuie să fie indivizibilă, și nici un corp nu este indivizibil; că, prin urmare, nu există adevărată unitate decît în spirite, așa cum numai în ele există un e u adevărat. Dar ce concludeți Dv. de aici? „Că nu există nimic substanțial în corpuri, care nu au suflet sau formă substanțială". Pentru ca această concluzie să fie bună, ar trebui mai înainte să definim *substanța* și *substanțialul* în acești termeni: „Numesc *substanță* sau *substanțial* ceea ce are o unitate adevărată". Dar cum această definiție nu a fost încă acceptată, și întrucît nu există filozof care să nu aibă tot atîta drept să spună: „Numesc substanță ceea ce nu este modalitate sau fel de a fi", și care să nu poată susține apoi că e un paradox să spunem că nu se află nimic substanțial într-un bloc de marmură, — de vreme ce acest bloc de marmură nu este modul de a fi al altei substanțe; și că tot ce putem spune este că el nu e o singură substanță, ci mai multe substanțe unite împreună în mod mașinal. Dar, va spune acest filozof, este mi se pare un paradox să afirmi că nu există nimic substanțial în ceea ce este o pluralitate de substanțe. El va putea adăuga că vă înțelege și mai puțin cînd spuneți că „fără îndoială corpurile ar fi ceva numai imaginabil, și doar aparent, dacă nu ar exista decît materie și modificațiile ei". Căci Dv. nu puneți decît materie și modificații ale ei, în tot ce nu are suflet sau formă substanțială indivizibilă, indestructibilă și ingenerabilă, și admiteți numai în animale astfel de forme. Veți fi deci obligat să spuneți că tot restul naturii este ceva imaginar și aparent numai; și cu atît mai mult

temei, veți trebui să spuneți același lucru de tot ce e făcut de mîna omului[127].

Eu nu pot fi de acord cu aceste afirmații din urmă. Dar nu văd nici un inconvenient să cred că în întreaga natură corporală nu există decît *mașini* și *agregate*[128] de substanțe, fiindcă despre nici una din aceste părți nu se poate spune, vorbind in mod exact, că ea este o substanță unică. Aceasta arată numai, ceea ce este foarte bine să se recunoască, așa cum a făcut sf. Augustin[129], că substanța care gîndește, adică spirituală, este mult mai excelentă decît cea întinsă sau corporală, prin aceea că singură substanța spirituală are o adevărată unitate și un adevărat e u, ceea ce substanța corporală nu are. De unde urmează că nu putem invoca aceasta pentru a dovedi că întinderea nu este esența corpului — întrucît el nu ar avea unitate adevărată, dacă ar avea întinderea ca esență a sa —, fiindcă ține poate de esența corpului ca el să nu aibă unitate adevărată, cum o recunoașteți pentru toate corpurile care nu sînt reunite cu un suflet sau cu o formă substanțială.

Nu știu însă ce vă face să credeți că există în animale astfel de suflete sau forme substanțiale, care după Dv. trebuie să fie indivizibile și ingenerabile. În adevăr, opinia Dv. nu vine din faptul că ați socoti necesar lucrul acesta pentru a explica ceea ce fac animalele. Căci Dv.[130] spuneți în mod expres că „toate fenomenele corpurilor pot fi explicate în chip mașinal, adică prin filozofia corpusculară[131], potrivit anumitor principii de mecanică, luate ca admise, fără să ne mai trudim să știm dacă există suflete sau nu". Nu ține, de asemenea, nici de necesitatea ce ar exista ca corpurile animalelor să aibă o adevărată unitate și ca ele să nu fie numai mașini sau agregate de substanțe. Căci toate plantele putînd să nu fie decît mașini sau agregate, ce necesitate ar putea fi ca animalele să fie altceva? Nu se vede, pe deasupra, că s-ar putea lesne susține această părere, prin adăugarea de suflete indivizibile și indestructibile. Căci ce vom răspunde viermilor care cînd sînt impăr-

ţiţi în două, fiecare parte se mişcă întocmai ca mai înainte? Dacă ar lua foc una din acele case în care se hrănesc sute de mii de viermi de mătase, ce ar deveni aceste sute de mii de suflete indestructibile?[132] Ar subzista ele separate de orice materie, ca sufletele noastre? Ce au devenit, tot astfel, sufletele milioanelor de broaşte pe care Moise le-a făcut să moară cînd a făcut să înceteze această plagă, şi ale mulţimii nenumărate de prepeliţe pe care le-au ucis israeliţii in deşert, precum şi a tuturor animalelor care au pierit datorită potopului? Mai există şi alte greutăţi, privind felul în care aceste suflete se găsesc in fiece animal, pe măsură ce ele sînt concepute. S-au aflat ele *in seminibus?* Erau ele in acestea, indivizibile şi indestructibile? *Quid ergo fit, cum irrita cadunt sine ullis conceptibus semina? Quid cum bruta mascula ad foeminas non accedunt toto vitae suae tempore?*[133] Ajunge că am făcut să se întrevadă aceste dificultăţi.

Nu mai rămîne să vorbim decît de unitatea pe care o aduce sufletul raţional. Sîntem de acord că el posedă o adevărată şi perfectă unitate şi un adevărat eu, şi că el comunică într-un fel această unitate şi acest eu acestui întreg, compus din suflet şi din corp, pe care îl numim omul. Căci, deşi acest tot nu este indestructibil, de vreme ce el piere cînd sufletul este separat de trup, el este totuşi indivizibil, în sensul că nu putem concepe jumătatea unui om. Însă considerînd corpul în mod separat, nu se vede, întrucît sufletul nu îi comunică indestructibilitatea sa, cum, vorbind în mod propriu, el i-ar comunica unitatea sa adevărată, nici indivizibilitatea sa. Căci, deşi el este unit cu sufletul nostru, nu este mai puţin adevărat că părţile sale sînt unite între ele numai maşinal şi că astfel el nu este o singură substanţă corporală, ci un agregat de mai multe substanţe corporale. Nu este mai puţin adevărat că el este tot atît de divizibil ca toate celelalte corpuri ale naturii. Însă divizibilitatea este contrară adevăratei unităţi. El nu are deci adevărată unitate. Dar, spuneţi Dv., el are unitate prin sufletul nostru. Aceasta înseamnă că

el aparține unui suflet care este în adevăr unul, ceea ce nu constituie o unitate intrinsecă corpului, ci este asemenea unității provinciilor diverse care, nefiind guvernate decît de un singur rege, formează un singur regat.

Totuși, deși este adevărat că nu există adevărată unitate decît în naturile inteligente, din care fiecare poate zice e u, există totuși grade diverse în acea unitate improprie care revine corpurilor. Căci, deși nu există corp luat în parte care să nu constea din mai multe substanțe, există totuși temei să se atribuie mai multă unitate acelora ale căror părți conspiră către aceeași țintă — de pildă o casă, sau un ceas —, decît acelora ale căror părți sînt numai apropiate unele de altele, cum este o grămadă de pietre, un sac de galbeni; și în mod propriu, numai pe cele din urmă le putem numi *agregate prin accident*. Aproape toate corpurile din natură pe care le numim u n u, cum este o bucată de aur, o stea, o planetă, sînt de primul gen; dar în nici unul lucrul acesta nu apare mai mult decît în corpurile organizate, adică în animale și în plante, fără a fi necesar pentru aceasta să le atribuim suflete. (Și chiar Dv. mi se pare că nu atribuiți suflete plantelor.) Căci de ce un cal sau un portocal nu ar putea fi considerat fiecare ca o operă completă și desăvîrșită, întocmai ca o biserică sau ca un ceas? Pentru a fi numit u n u (în sensul acelei unități care, pentru a conveni corpului, a trebuit să fie diferită de aceea care convine naturii spirituale), ce importă că părțile lor nu sînt unite între ele decît în mod mașinal și că ele sînt astfel mașini? Nu stă perfecțiunea cea mai mare pe care o pot ele avea în faptul că ele sînt mașini atît de admirabile, încît numai un Dumnezeu atotputernic le-a putut face? Corpul nostru, considerat singur, este deci unu, în felul acesta. Și raportul pe care îl are cu o natură inteligentă care este unită cu el și care il guvernează, poate să-i adauge încă oarecare unitate, dar care nu este de natura aceleia ce convine naturilor spirituale.

Vă mărturisesc că eu nu am idei destul de precise şi destul de clare cu privire la regulile mişcării, pentru a putea judeca bine dificultatea pe care aţi prezentat-o cartezienilor. Cel care v-a răspuns este D-l Abate de Catelan, care posedă mult spirit şi este foarte bun geometru . . .

LEIBNIZ CĂTRE ARNAULD

30 aprilie 1687

Scrisorile Dv. fiind pentru mine binefaceri considerabile şi efecte ale purei Dv. generozităţi, nu am nici un drept să le pretind şi, in consecinţă, Dv. nu îmi răspundeţi niciodată prea tîrziu. Oricît îmi sînt ele de plăcute şi utile, eu nu uit ceea ce datoraţi binelui public, şi lucrul acesta face să tacă dorinţele mele. Observaţiile Dv. sînt totdeauna instructive şi voi lua libertatea să le parcurg în ordine.

Nu cred că există dificultate în cuvintele mele că „sufletul exprimă mai distinct *(caeteris paribus)* ceea ce aparţine corpului său", întrucît el exprimă tot Universul într-un anumit sens şi, în particular, potrivit raportului celorlalte corpuri la al său, căci nu este cu putinţă ca el să exprime in mod egal toate lucrurile; altfel nu ar exista distincţie între suflete; dar nu urmează de aici că el trebuie să-şi dea seama perfect de ceea ce se petrece în părţile corpului său, întrucît există grade de legătură între aceste părţi inseşi, care nu sînt toate exprimate în mod egal, cum nu sînt nici lucrurile exterioare[134]. Depărtarea unora este compensată de micimea sau de obstacolele întîmpinate de celelalte, şi Tales vede astrele, deşi el nu vede groapa care se află în faţa picioarelor sale.

Nervii şi membranele sînt pentru noi părţi mai sensibile decît celelalte, şi poate că numai prin ele ne dăm seama de celelalte; ceea ce se întîmplă, după cît se pare, fiindcă mişcările nervilor sau ale lichidelor care

le sînt proprii imită mai bine impresiile primite și le confundă mai puțin; însă expresiile mai distincte ale sufletului răspund impresiilor mai distincte ale corpului. Aceasta nu fiindcă nervii acționează asupra sufletului, vorbind metafizic, dar fiindcă starea unuia reprezintă starea celuilalt, *spontanea relatione*. Trebuie de asemenea să luăm în considerare că în corpul nostru se petrec prea multe lucruri pentru a putea fi observate separat toate, dar simțim de pe urma lor un anumit rezultat, cu care sîntem obișnuiți, și nu am putea discerne ce intră în el, datorită multitudinii, întocmai cum atunci cînd auzim din depărtare zgomotul mării nu discernem ce zgomot face fiecare val, deși fiecare val își produce efectul său asupra urechilor noastre; dar cînd în corpul nostru se produce o schimbare remarcabilă, noi o observăm îndată, și mai bine decît schimbările din afară care nu sînt însoțite de o schimbare notabilă a organelor noastre.

Eu nu spun că sufletul nostru ar cunoaște înțepătura înainte de a avea sentimentul durerii, decît în felul în care el cunoaște, adică exprimă confuz, toate lucrurile, potrivit principiilor deja stabilite; dar expresia aceasta, deși obscură și confuză, pe care sufletul o are dinainte despre ceea ce va veni, este cauza adevărată a ceea ce i se va întîmpla și a percepției mai clare pe care o va avea după aceea, cînd ceea ce este obscur va fi desfășurat — starea viitoare fiind o urmare a celei precedente.

Spusesem că Dumnezeu a creat Universul astfel ca sufletul și corpul, acționînd fiecare după legile sale, să se acorde în fenomene[135]. Dumneavoastră socotiți că aceasta se potrivește cu ipoteza cauzelor ocazionale[136]. Dacă lucrurile ar sta astfel, mie nu mi-ar părea rău, căci sînt totdeauna mulțumit să găsesc aprobatori; dar întrevăd temeiul pe care vă sprijiniți părerea; Dv. presupuneți că eu nu voi susține că un corp se poate mișca de la sine; în felul acesta, cauza reală a mișcării nefiind sufletul, și ea nefiind nici corpul, ea va fi deci Dumnezeu. Eu însă sînt de altă părere: eu susțin că

ceea ce este real în starea pe care o numim mișcare procede de la substanța corpului, tot așa cum gîndirea și voința provin din spirit. Totul se întîmplă, în fiece substanță, ca urmare a primei stări pe care i-a dat-o Dumnezeu creînd-o[137], și dacă lăsăm la o parte concursul extraordinar al lui Dumnezeu, concursul lui ordinar nu constă decît în conservarea substanței înseși, conform stării sale precedente și schimbărilor pe care le aduce aceasta. Totuși, se spune foarte bine că un corp împinge pe un altul, cu alte cuvinte că, după cum se constată, niciodată un corp nu începe să aibă o anumită tendință, decît cînd un altul cu care el este în atingere pierde proporțional din tendința sa, potrivit legilor constante pe care le observăm în fenomene. Și, în adevăr, mișcările fiind fenomene reale mai degrabă decît existențe, o mișcare, ca fenomen, este în spiritul meu urmarea imediată sau efectul unui alt fenomen, și tot astfel în spiritul celorlalți — însă starea unei substanțe nu este urmarea imediată a stării unei substanțe particulare.

Eu nu cutez să afirm că plantele nu au suflet, nici viață, nici formă substanțială; căci deși o parte a arborelui plantată sau altoită poate produce un arbore de aceeași specie, se poate ca într-însa să se găsească o parte seminală, care să conțină deja o nouă vegetală, așa cum pot exista deja animale vii, deși foarte mici, în sămînța animalelor, care vor putea fi transformate într-un animal asemănător. Nu cutez deci să afirm cu siguranță că animalele singure sînt vii și înzestrate cu o formă substanțială. Și poate că există o infinitate de grade în formele substanțelor corporale.

Dumneavoastră ziceți că „cei care susțin ipoteza cauzelor ocazionale, spunînd că voința mea este cauza ocazională și Dumnezeu cauza reală a mișcării brațului meu, nu pretind că Dumnezeu ar face aceasta în timp, printr-o voință nouă pe care ar avea-o de fiecare dată cînd eu voiesc să ridic brațul meu, ci prin actul unic al voinței eterne, prin care el a voit să facă tot ce a prevăzut că va fi necesar să facă". La aceasta eu răs-

spund că se va putea spune, în virtutea aceluiași temei, că miracolele chiar nu se fac printr-o voință nouă a lui Dumnezeu, ele fiind conforme planului său general, și am observat deja în cele de mai sus că fiecare voință a lui Dumnezeu cuprinde în ea pe toate celelalte, dar într-o anumită ordine de prioritate. În adevăr, dacă înțeleg bine opinia autorilor cauzelor ocazionale, ei introduc un miracol care, deși este continuu, nu este mai puțin miracol. Căci mi se pare că noțiunea miracolului nu stă în raritate. Mi se va spune că Dumnezeu nu acționează aici decît potrivit unei reguli generale, și în consecință fără miracol, dar eu nu recunosc această consecință drept valabilă și cred că Dumnezeu își poate face reguli generale chiar in ce privește miracolele; de exemplu, dacă Dumnezeu ar fi luat hotărîrea să acorde grația sa în chip imediat, sau să facă o altă acțiune de această natură, ori de cîte ori s-ar ivi un caz de un anume fel, acțiunea aceasta nu ar fi mai puțin un miracol, deși ea ar fi ordinară. Recunosc, autorii cauzelor ocazionale vor putea da o altă definiție termenului, dar mi se pare că potrivit uzului miracolul se deosebește interior și prin substanță de actul unei acțiuni comune, și nu prin accidentul exterior al repetiției frecvente; și că propriu vorbind, Dumnezeu face un miracol cînd face ceva ce depășește forțele pe care le-a dat creaturilor și pe care le conservă într-însele. De exemplu, dacă Dumnezeu ar face ca un corp ce a fost pus în mișcare circulară, prin mijlocirea unei praștii, să își continue liber mișcarea în linie circulară, îndată ce i se dă drumul din praștie, fără să fie împins sau reținut de ceva, aceasta ar constitui un miracol, căci, potrivit legilor naturii, corpul ar trebui să-și continue mișcarea în linie dreaptă, pe tangentă; și dacă Dumnezeu ar decide ca aceasta să se întîmple totdeauna, el ar face miracole naturale — această mișcare neputînd fi explicată prin ceva mai simplu. Tot astfel, dacă continuarea mișcării depășește forța corpurilor, va trebui după noțiunea admisă să spunem că această continuare este un adevărat miracol, în timp ce eu

cred că substanța corporală are forța să-și continue schimbările, potrivit legilor pe care Dumnezeu le-a pus în natura ei și pe care el le conservă într-însa. Și pentru a mă face mai bine înțeles, eu cred că acțiunile spiritelor nu schimbă absolut nimic în natura corpurilor, nici corpurile în natura spiritelor; și că Dumnezeu chiar nu schimbă nimic cu ocazia lor, decît atunci cînd face o minune; și lucrurile sînt, după părerea mea, atît de bine concertate, încît niciodată un spirit nu voiește ceva în chip eficace decît cînd corpul este gata să-l facă, în virtutea propriilor sale legi și forțe; în timp ce după autorii cauzelor ocazionale, Dumnezeu schimbă legile corpurilor cu ocazia sufletului și *viceversa*[138]. Aici stă diferența esențială între opiniile noastre. Așadar, după mine, nu trebuie să ne trudim să știm cum poate da sufletul vreo mișcare sau vreo nouă determinație spiritelor animale, întrucît efectiv el nu le dă niciodată ceva de felul acesta, cu atît mai mult cu cît nu există proporție între un spirit și un corp, și nu există nimic care să poată determina ce grad de viteză va da un spirit unui corp, nici măcar ce grad de viteză ar voi Dumnezeu să dea corpului, cu ocazia sufletului, după o lege sigură; aceeași dificultate se ridică deci față de ipoteza cauzelor ocazionale, ca cea care există față de ipoteza unei influențe reale a sufletului asupra corpului și *viceversa*, prin aceea că nu găsim în ele nici o conexiune, nici un fundament al vreunei reguli. Și dacă voim să spunem, cum pare să înțeleagă D-l Descartes, că sufletul sau Dumnezeu[139] cu ocazia lui, schimbă numai direcția sau determinația mișcării și nu forța care se găsește în corpuri, — nepărîndu-i probabil că Dumnezeu violează în fiece moment, cu ocazia actelor de voință ale spiritelor, legea generală a naturii, după care trebuie să subziste aceeași forță, eu răspund că va fi încă destul de greu să se explice ce conexiune poate exista între cugetările sufletului și laturile sau unghiurile direcției urmate de corpuri și, în plus, că mai există încă în natură o altă lege generală, pe care D-l Descartes nu a observat-o,

și care nu este mai puțin considerabilă, anume că trebuie să subziste mereu aceeași determinație sau direcție, în total; căci, dacă am trage orice linie dreaptă vrem, de exemplu din Orient în Occident, printr-un punct dat, și dacă am calcula toate direcțiile tuturor corpurilor din lume, cît înaintează și cît se retrag pe liniile paralele cu această linie, diferența între suma cantităților tuturor direcțiilor orientale și a tuturor direcțiilor occidentale ar fi totdeauna aceeași, atît între anumite corpuri particulare, dacă presupunem că ele singure sînt acum în raport între ele, cît și în ce privește Universul întreg — în care diferența este totdeauna nulă, totul fiind într-o balanță perfectă și direcțiile orientale și occidentale fiind perfect egale în Univers; iar dacă Dumnezeu face ceva împotriva acestei reguli, aceasta constituie un miracol.

Este deci infinit mai rațional și mai demn de Dumnezeu să presupunem că el a creat de la început mașina lumii, astfel încît, fără ca el să violeze în fiece moment cele două mari legi ale naturii, anume legea forței și legea direcției, ci mai degrabă urmîndu-le în mod perfect (cu excepția cazului miracolelor), se întîmplă exact ca resorturile corpurilor să fie gata să acționeze, de la sine, cum trebuie, în momentul cînd sufletul are o voință sau un gînd corespunzător, — gînd pe care el însuși nu l-a avut decît în conformitate cu stările precedente ale corpurilor; și că astfel uniunea sufletului cu mașina corpului și cu părțile care intră în ea, ca și acțiunea unuia asupra altuia, nu consistă decît în această concomitență[140], care exprimă înțelepciunea admirabilă a creatorului mult mai deplin decît orice altă ipoteză. Nu se poate spune că această ipoteză n-ar fi cel puțin posibilă și că Dumnezeu n-ar fi un meșter destul de mare pentru a o putea executa; după aceasta se va judeca lesne că ea este cea mai probabilă, fiind cea mai simplă și cea mai inteligibilă, precum și cea care retează dintr-o dată toate dificultățile, pentru a nu spune nimic de acțiunile criminale, în care pare mai rezonabil să nu introducem concursul

lui Dumnezeu decît prin singura conservare a forțelor create.

În sfîrșit, pentru a mă servi de o comparație[141], voi spune că în ce privește această concomitență pe care o susțin, lucrurile se petrec ca în cazul unor grupuri diferite de muzicanți sau de coriști, care și-ar executa separat fiecare partea sa, fiind așezați astfel încît să nu se vadă și nici chiar să se audă, și care totuși s-ar acorda perfect, urmindu-și doar notele lor, fiecare pe ale sale, — astfel încît cine i-ar asculta pe toți, ar constata o armonie minunată și mult mai surprinzătoare decît dacă ar exista legătură între ei. Ar fi chiar cu putință ca cineva, găsindu-se de partea unuia din aceste două coruri, să judece, printr-însul ce face celălalt și să cîștige atîta obișnuință (mai ales dacă am presupune că ar putea auzi corul său fără să-l vadă, și să vadă pe celălalt fără să-l audă), încît cu ajutorul imaginației, el să nu se mai gîndească la corul în care se află, ci la celălalt, sau să nu-l ia pe al său decît drept ecou al celuilalt, atribuind aceluia în care se găsește doar anumite intervenții, în care unele reguli simfonice, pe baza cărora își dă seama de celălalt, nu apar; sau iarăși, atribuind corului său anumite mișcări pe care acesta le execută din partea sa, potrivit anumitor intenții, care el crede că sînt imitate de ceilalți, din cauza raportului respectiv pe care îl găsește în felul melodiei, — fără să știe că cei care sînt de partea cealaltă fac și în acest caz ceva corespunzător, urmindu-și propriile lor intenții.

Cu toate acestea, eu nu mă opun de loc să se declare spiritele drept cauze ocazionale și chiar reale, într-un anumit fel, ale unor mișcări ale corpurilor. Căci, referindu-ne la rezoluțiile divine, ceea ce a prevăzut și prestabilit Dumnezeu cu privire la spirite a fost o ocazie, care l-a făcut să reguleze de la început mișcarea corpurilor, astfel ca ele să concure, după legile și forțele pe care el li le va da, cu sufletele; și cum starea unuia este urmarea inevitabilă, deși adesea contingentă și chiar liberă, a celuilalt, se poate spune

că Dumnezeu face să existe o conexiune reală între ele, în virtutea acelei noțiuni generale a substanțelor, care cere ca ele să se exprime toate perfect între ele; conexiunea aceasta însă nu este imediată, nefiind întemeiată decît pe ceea ce a înfăptuit Dumnezeu creîndu-le.

Dacă opinia mea că substanța cere o unitate adevărată n-ar fi întemeiată decît pe o definiție pe care eu aș fi alcătuit-o împotriva uzului comun, totul s-ar reduce la o dispută de cuvinte; dar, pe lîngă că filozofii obișnuiți au luat termenul aproximativ în același mod, *distinguendo unum per se et unum per accidens, formamque substantialem et accidentalem, mixta imperfecta et perfecta, naturalia et artificialia*[142], eu iau lucrurile mult mai de sus și, lăsînd în pace termenii, eu cred că acolo unde nu avem decît ființe prin agregare nu avem nici măcar ființe reale; căci orice ființă prin agregare presupune ființe inzestrate cu unitate adevărată, întrucît ea nu își ia realitatea decît din realitatea ființelor din care este compusă, astfel că ea nu va avea nici o realitate, dacă fiece ființă din care este compusă este și ea o ființă prin agregare; sau trebuie să căutăm un alt fundament al realității sale, care în felul acesta, dacă trebuie să continuăm mereu să căutăm, nu se poate găsi niciodată[143]. Admit că în întreaga natură corporală nu se găsesc decît mașini (care sînt adesea animate), dar nu admit că nu ar exista decît agregate de substanțe, iar dacă există agregate de substanțe, trebuie să existe și substanțe veritabile din care rezultă toate agregatele. Trebuie deci să ajungem în mod necesar sau la punctele matematice din care unii autori compun întinderea, sau la atomii lui Epicur și ai D-lui de Cordemoy (care sînt lucruri pe care Dv. le respingeți ca și mine), sau, în sfîrșit, trebuie să mărturisim că nu se află în corpuri nici o realitate, sau să recunoaștem în sînul realității unele substanțe care să posede o unitate veritabilă. Am spus deja într-o altă scrisoare că putem numi diamantele Marelui Duce și Marelui Mogol[144], luate împreună, o pereche de dia-

mante, dar acest compus nu este decît o făptură a raţiunii[145], iar dacă le vom apropia unul de altul ele vor alcătui o făptură a imaginaţiei sau a percepţiei[146], adică un fenomen; căci contactul, mişcarea comună, concursul spre aceeaşi ţintă nu schimbă nimic în ce priveşte unitatea substanţială. Este adevărat că avem uneori mai mult, alteori mai puţin temei să presupunem cum că mai multe lucruri ar face unul singur, după cum aceste lucruri au mai multă sau mai puţină conexiune între ele, dar aceasta nu ne serveşte decît ca să prescurtăm gîndurile noastre şi să reprezentăm fenomenele.

Se pare, de asemenea, că ceea ce face esenţa unei fiinţe prin agregare nu este decît un fel de a fi al celor care o compun; de pildă, ceea ce face esenţa unei armate nu este decît un fel de a fi al oamenilor care o compun. Felul acesta de a fi presupune deci o substanţă a cărei esenţă să nu fie un fel de a fi al unei substanţe. Orice maşină presupune şi ea o anumită substanţă în piesele din care este alcătuită, şi nu există mulţime fără unităţi veritabile. Pentru a fi scurţi, eu socotesc drept o axiomă propoziţia identică, diversificată numai prin accent, că „*ceea ce nu este* cu adevărat *o* fiinţă nu este nici cu adevărat o *fiinţă*". Totdeauna s-a crezut că unul şi fiinţa sînt lucruri reciproce[147]. Altceva este fiinţa şi altceva fiinţele; dar pluralul presupune singularul, şi acolo unde nu este o fiinţă, vor fi cu atît mai puţin mai multe fiinţe. Se poate spune ceva mai limpede? Am crezut deci că îmi va fi îngăduit să disting fiinţele prin agregare, de substanţe, întrucît aceste fiinţe îşi au unitatea numai în spiritul nostru, care se întemeiază pe raporturile sau modurile substanţelor veritabile. Dacă o maşină este o substanţă, atunci şi un cerc de oameni care se iau de mînă va fi o substanţă, şi apoi o armată şi, în sfîrşit, o întreagă mulţime de substanţe.

Eu nu spun că nu există nimic substanţial, adică nimic altceva decît aparenţă în lucrurile care n-au o unitate veritabilă, căci admit că ele au întotdeauna

atîta realitate sau substanțialitate, cîtă unitate adevărată există în ceea ce intră in compoziția lor.

Dumneavoastră obiectați că s-ar putea să țină de esența corpului ca el să nu aibă o adevărată unitate; dar atunci va ține de esența corpului ca el să fie un fenomen, lipsit de orice realitate, cum ar fi un vis ordonat, căci chiar fenomenele cum sînt curcubeul sau o grămadă de pietre ar fi cu totul imaginare dacă ele n-ar fi alcătuite din ființe care au o unitate veritabilă[148].

Spuneți că nu vedeți ce mă face să admit formele acestea substanțiale sau mai degrabă aceste substanțe corporale înzestrate cu o unitate adevărată; dar aceasta vine din faptul că eu nu concep nici o realitate fără o unitate veritabilă. Și la mine noțiunea de substanță singulară cuprinde urmări incompatibile cu o ființă prin agregare; eu concep în substanță proprietăți care nu pot fi explicate prin întindere, figură și mișcare, pe lîngă că nu există în corpuri nici o figură exactă și stabilă, din cauza subdiviziunii actuale a continuului, la infinit; și socotesc că mișcarea, în măsura în care ea nu este decît o modificare a întinderii și o schimbare de vecinătate, cuprinde în ea ceva imaginar — astfel încît nu s-ar putea determina cărui subiect îi aparține, dintre cele care își schimbă poziția, dacă nu s-ar recurge la forța care este cauza mișcării și care se află în substanța corporală. Recunosc că nu este nevoie să se amintească de aceste substanțe și calități, cînd se explică fenomenele particulare; dar nu este nevoie nici să cercetăm concursul lui Dumnezeu, compoziția continuului, plinul și o mie de alte lucruri. Se poate explica în chip mașinal[149], recunosc, orice particularitate a naturii, dar aceasta, după ce au fost recunoscute sau presupuse principiile mecanicii însăși, care nu pot fi stabilite *a priori* decît prin raționamente de ordin metafizic; și chiar dificultățile *de compositione continui*[150] nu vor fi niciodată rezolvate atîta vreme cît se va considera întinderea ca făcînd substanța corpu-

rilor și cît timp ne încurcăm în propriile noastre himere.

Cred, de asemenea, că a voi să reducem aproape numai la om, singur, unitatea adevărată sau substanța, înseamnă să fim tot atît de mărginiți, în metafizică, pe cît erau, în fizică, cei care închideau lumea într-o sferă[131]. Și substanțele veritabile fiind tot atîtea expresii ale Universului întreg, luat într-un anumit sens, și tot atîtea replici ale operelor divine, este conform măriimii și frumuseții operelor lui Dumnezeu, că întrucît aceste substanțe nu își pun obstacol unele altora, să fie create în acest Univers, atîtea cîte sînt cu putință și atîtea cîte îngăduie rațiuni superioare. Supoziția întinderii cu totul goală distruge toată această minunată varietate; masa singură[132] (dacă ar fi posibil să o concepem) este tot atît de inferioară unei substanțe care are natură perceptivă și reprezintă întregul Univers, din punctul ei de vedere și potrivit impresiilor (sau mai degrabă raporturilor) pe care corpul său le primește în chip mediat sau imediat de la toate celelalte, cît este un cadavru față de un animal, sau mai degrabă o mașină față de un om. Ba chiar, prin aceasta, trăsăturile viitorului sînt formate de mai înainte și urmele trecutului se conservă pentru totdeauna, în fiecare lucru, iar cauza și efectul se exprimă reciproc în mod exact, pînă în detaliul celei mai mici circumstanțe, deși fiece efect depinde de o infinitate de cauze și fiecare cauză are o infinitate de efecte. Toate acestea ar fi cu neputință de obținut dacă esența corpului ar consista într-o figură anumită, o mișcare sau o modificație a întinderii care să fie determinată. De aceea, în natură acestea nu există; totul este nedefinit, riguros vorbind, în ce privește întinderea, și ceea ce atribuim corpurilor în ordinea întinderii nu constituie decît fenomene și abstracții, ceea ce arată cît ne-am înșelat în aceste materii, fiindcă nu s-au făcut aceste reflecții atît de necesare pentru a recunoaște adevăratele principii și pentru a avea o idee justă despre Univers. Și mi se pare că a nu recunoaște această idee atît de

rațională constituie un prejudiciu tot atît de mare ca acela decurgînd din faptul de a nu recunoaște mărimea lumii, subdiviziunea la infinit și explicațiile mașinale ale naturii. Eroarea de a concepe întinderea ca o noțiune primitivă, și de a nu concepe adevărata noțiune a substanței și a acțiunii, este tot atît de mare cît era altădată aceea de a ne mulțumi cu formele substanțiale, în mare, fără a intra în detaliul modificațiilor întinderii.

Mulțimea sufletelor (cărora nu înseamnă că eu le atribui întotdeauna plăcerea sau durerea)[153] nu trebuie să ne dea de gîndit, așa cum nu ne dă aceea a atomilor gassendiștilor, atomi care sînt tot atît de indestructibili ca sufletele acestea. Dimpotrivă, constituie o perfecțiune a naturii faptul de a poseda cît de multe suflete — un suflet sau o substanță însuflețită fiind infinit mai perfectă decît un atom, care este lipsit de orice varietate sau subdiviziune, în timp ce fiece lucru însuflețit conține o lume de diversități, într-o unitate adevărată. Iar experiența este în favoarea acestei mulțimi de lucruri animate. Se constată că se găsește o cantitate prodigioasă de animale într-o picătură de apă conținînd piper; și putem face să piară milioane din ele, deodată, încît nici broaștele egiptenilor, nici prepelițele israeliților de care vorbiți nu se apropie de acest număr. Dacă însă aceste animale au suflete, va trebui să spunem despre sufletele lor ceea ce se poate spune cu probabilitate despre animalele înseși, anume că ele au fost deja vii încă de la creația lumii și vor fi vii pînă la sfîrșitul acesteia, și că generațiunea nefiind, după cît se pare, decît o schimbare consistînd în creștere, moartea nu va fi nici ea decît o schimbare de diminuare, care face animalul să se cufunde în adîncul unei lumi de mici creaturi, în care el are percepții mai limitate, pînă cînd ordinea îl cheamă poate să se întoarcă iarăși pe scenă. Cei vechi s-au înșelat introducînd transmigrațiile sufletelor în locul transformărilor unui singur animal, care își păstrează mereu același suflet; ei au pus *metempsychoses pro metasche-*

tismis[154]. Spiritele însă nu sînt supuse acestor revoluții, sau mai degrabă, revoluțiile acestea ale corpurilor trebuie să servească economiei divine, în ce privește spiritele[155]. Dumnezeu le creează cînd vine timpul și le desprinde de corp (cel puțin de corpul grosolan) prin moarte, întrucît ele trebuie să-și păstreze totdeauna calitățile lor morale și reminiscența lor, pentru a fi cetățene perpetue ale republicii universale, în întregime perfectă, al cărei monarh e Dumnezeu, și care nu poate pierde pe nici unul din membrii săi, republică ale cărei legi sînt superioare legilor corpurilor[156]. Recunosc că, luat a parte, corpul fără suflet nu are decît o unitate de agregare, dar realitatea care îi rămîne provine din părțile care îl alcătuiesc și care își păstrează unitatea substanțială datorită corpurilor vii care sînt cuprinse intr-însele, fără număr[157].

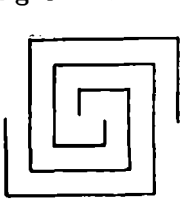
Cu toate acestea, deși se poate ca un suflet să aibă un corp compus din părți însuflețite de suflete aparte, sufletul sau forma întregului nu este totuși compus din sufletele sau formele părților. Cît privește o insectă pe care o tai în două, nu este necesar ca cele două părți să rămînă însuflețite, deși le rămîne oarecare mișcare. Cel puțin sufletul insectei întregi va rămîne numai de o singură parte, și așa cum în formația și în creșterea insectei sufletul se găsește într-însa de la început, într-o parte anumită, deja vie, el va rămîne tot astfel, după distrugerea insectei, într-o anumită parte încă vie — care va fi totdeauna atît de redusă, cît este necesar pentru a fi la adăpost de acțiunea aceluia care ar sfîșia și ar împrăștia corpul insectei —, fără a fi necesar să ne imaginăm, ca evreii, un mic os de o duritate de neînvins, în care s-ar refugia sufletul.

Sînt de acord că există trepte[158] în unitatea accidentală, că o societate ordonată are mai multă unitate decît o gloată confuză, și că un corp organizat, sau chiar o mașină, are mai multă unitate decît o societate, adică este mai potrivit să le concepem ca un singur lucru, fiindcă există mai multe raporturi între ingredientele

lor; dar, în cele din urmă, toate aceste unități nu își dobîndesc înfăptuirea decît de la gîndiri și de la aparențe, întocmai ca și culorile și celelalte fenomene, pe care nu le numim mai puțin, totuși, reale. Tangibilitatea unei grămezi de pietre sau a unui bloc de marmură nu dovedește realitatea sa substanțială mai bine decît o dovedește vizibilitatea curcubeului pe a acestuia, și cum nimic nu este atît de solid încît să nu aibă un grad de fluiditate, poate că acest bloc de marmură nu este decît o grămadă de o infinitate de corpuri vii, sau asemenea unui lac plin de pești, deși acele corpuri vii nu se disting obișnuit cu ochiul liber decît în corpurile pe jumătate putrede; se poate deci spune despre aceste corpuri compuse și despre lucrurile de acest fel, ceea ce spunea Democrit foarte bine, *esse opinione, lege*, νόμω[159]. Și Platon este de aceeași părere, în privința a tot ce este pur material. Spiritul nostru observă sau concepe unele substanțe veritabile care posedă anumite moduri, aceste moduri implică raporturi cu alte substanțe, ceea ce dă spiritului ocazia să le lege împreună în același gînd și să găsească un nume pentru toate aceste lucruri împreună, ceea ce servește comodității raționamentului, dar nu trebuie să ne lăsăm înșelați și să facem din ele tot atîtea substanțe sau ființe cu adevărat reale; aceasta nu o fac decît cei care se opresc la aparențe, sau aceia care fac realități din toate abstracțiile spiritului și care concep numărul, timpul, locul, mișcarea, figura, calitățile sensibile ca tot atîtea ființe aparte. Pe cînd eu susțin că nu se poate mai bine restabili filozofia și nu se poate reduce la ceva precis, decît recunoscînd singurele substanțe, adică ființe complete, dotate cu o unitate veritabilă, împreună cu stările lor diferite ce se urmează unele pe altele; tot restul nefiind decît fenomene, abstracții sau raporturi[160].

Nu vom găsi niciodată ceva regulat astfel, încît să alcătuiască o substanță veritabilă din mai multe ființe, prin agregare; de exemplu, dacă părțile care conspiră

către aceeași țintă sînt mai proprii să compună o substanță veritabilă decît părțile care se ating, atunci toți ofițerii din Compania Indiilor a Olandei[161] vor forma o substanță reală mult mai degrabă decît o grămadă de pietre; dar ce este ținta aceasta comună altceva decît o asemănare sau mai bine o ordine de acțiuni și de pasiuni pe care spiritul nostru o observă în lucruri diferite? Dacă însă voim să dăm preferință unității prin atingere, vom descoperi alte dificultăți. Corpurile solide nu au unite părțile lor, poate, decît prin presiunea corpurilor înconjurătoare, în timp ce, de la ele și în substanța lor, ele nu au mai multă unitate decît o grămadă de nisip, *arena sine calce*. Mai multe inele legate pentru a alcătui un lanț, de ce ar compune ele o substanță veritabilă, mai degrabă decît dacă ar avea deschideri pentru a se putea desprinde unul de altul? Se poate ca nici una din părțile lanțului să nu atingă pe cealaltă și nici chiar să nu o închidă într-însa, și totuși ele să fie atît de legate, încît să nu le putem separa decît procedînd într-un mod anumit, — ca în figura alăturată[162]; să spunem în acest caz că substanța



întregului compus din aceste lucruri este oarecum în suspensie și depinde de îndemînarea viitoare a celui care va voi să le despartă? Ficțiuni ale spiritului pretutindeni, și atît timp cît nu vom discerne în ce constă cu adevărat o ființă completă, adică o substanță, nu vom avea nimic la care să ne putem opri, și acesta este singurul mijloc de a stabili principii solide și reale. În concluzie, nimic nu trebuie afirmat fără întemeiere; cade deci în sarcina celor care alcătuiesc ființe și substanțe, fără o adevărată unitate, să dovedească că se află în ele mai multă realitate decît ceea ce am arătat noi, și aștept noțiunea unei substanțe sau unei ființe care să poată îmbrățișa toate aceste lucruri, în acest caz, părțile înseși și poate de asemenea visurile vor putea într-o zi să pretindă la demnitatea aceasta, afară dacă nu se pun limite foarte precise acestui drept de

cetățenie pe care voim să-l acordăm ființelor formate prin agregare.

M-am întins asupra acestor materii, pentru ca să vă puteți face o judecată nu numai despre părerile mele, ci și despre temeiurile raționale care m-au silit să le adopt, temeiuri pe care le supun judecății Dv., a cărei echitate și exactitate le cunosc. Îi supun de asemenea ceea ce ați găsit în *Noutățile din Republica literelor*[163], ca răspuns D-lui abate Catelan, pe care-l socotesc un om priceput, după ceea ce îmi spuneți; dar ceea ce a scris împotriva D-lui Huyghens și împotriva mea arată că se cam pripește. Vom vedea cum va proceda acum[164].

. . .

LEIBNIZ CĂTRE ARNAULD

1 august 1687

. . . În locul D-lui abate Catelan, la obiecțiunea pe care o ridicasem a replicat de curînd veneratul părinte Malebranche, în *Noutățile din Republica literelor*. El pare să admită că unele din legile naturii sau regulile *mișcării*, pe care le înfățișase, vor putea fi cu greu susținute. Dar el crede că aceasta provine din faptul că le întemeiase pe presupoziția durității infinite, care nu există în natură; în timp ce eu cred că, chiar dacă ea s-ar afla în natură, regulile acestea tot nu s-ar putea susține. Și este o greșeală de raționament din partea D-lui Descartes și a celor care îl urmează că ei nu au ținut seama de faptul că tot ce se spune despre mișcare, despre inegalitate și despre elasticitate[165] trebuie să se verifice chiar, cînd presupunem lucrurile acestea infinit de mici sau infinite; caz în care mișcarea (infinit de mică) devine repaus, inegalitatea (infinit de mică) devine egalitate și elasticitatea (infinit de promptă) nu este altceva decît o duritate extremă; aproape așa cum tot ce demonstrează geometrii despre elipsă se verifică despre o parabolă, cînd o concepem ca o elipsă al cărei al doilea focar este infinit depărtat. Și

este un lucru ciudat să vezi că aproape toate regulile mișcării, la D-l Descartes, contrazic acest principiu, pe care eu îl socotesc tot atît de infailibil în fizică, pe cît este în geometrie, întrucît autorul lucrurilor procedează ca perfect geometru. Dacă răspund veneratului părinte Malebranche, o voi face mai ales pentru a face cunoscut principiul de care am vorbit, care este de o foarte mare utilitate și care, după cît știu, nu a fost luat încă în sensul lui general.
... Rămîn etc.

ARNAULD CĂTRE LEIBNIZ

28 august 1687

Trebuie să încep cerîndu-vă iertare că răspund atît de tîrziu scrisorii Dv. din 30 aprilie. Am trecut de atunci prin diferite boli și am avut ocupații diferite, și pe deasupra, am oarecare greutate să mă concentrez asupra unor lucruri atît de abstracte. De aceea vă rog să-mi îngăduiți să vă spun în puține cuvinte ce cred despre ceea ce e nou în scrisoarea Dv. din urmă[166].

1. Nu am o idee clară despre ceea ce înțelegeți prin cuvîntul a exprima, cînd spuneți că „sufletul nostru exprimă mai distinct *caeteris paribus* ceea ce aparține corpului său, întrucît el exprimă chiar întregul Univers într-un sens anumit"[167]. Căci dacă prin această *expresie* înțelegeți un gînd sau o cunoștință[168], eu nu pot fi de acord că sufletul nostru ar avea mai multă gîndire și cunoștință despre mișcarea limfei în vasele limfatice decît despre mișcarea sateliților lui Saturn. Iar dacă ceea ce numiți expresie nu este nici gîndire, nici cunoștință, atunci nu știu ce este. Și astfel lucrul acesta nu îmi poate servi cu nimic la rezolvarea dificultății pe care v-am propus-o, anume cum își poate sufletul meu da un simțămînt de durere cînd sînt înțepat în timp ce dorm, de vreme ce el ar trebui pentru aceasta să cunoască că sînt înțepat, pe cînd el nu

are această cunoștință decît datorită durerii pe care o simte.

2. Cu privire la faptul că în filozofia cauzelor ocazionale se raționează în felul acesta: „Mîna mea se mișcă îndată ce eu vreau. Însă cauza reală a acestei mișcări nu este sufletul meu și nu este nici corpul. Așadar, ea este Dumnezeu"; Dv. spuneți că aceasta înseamnă a presupune că un corp nu se poate mișca pe sine însuși, — ceea ce nu este părerea Dv. — și că Dv. susțineți că ceea ce este real în starea pe care o numim mișcare provine din substanța corporală, întocmai cum gîndirea și voința provin din spirit.

Dar tocmai ce mi se pare foarte greu de înțeles este că un corp care nu posedă mișcare își poate da el însuși mișcare. Și dacă se admite aceasta, se ruinează una din dovezile existenței lui Dumnezeu, anume necesitatea unui prim motor.

În plus, chiar dacă un corp și-ar putea da sie însuși mișcare, aceasta n-ar face ca mîna mea să se poată mișca ori de cîte ori aș voi eu. Căci, fiind fără cunoștință, cum ar putea ea ști cînd aș voi eu să se miște?

3. Mai multe lucruri am de spus cu privire la formele substanțiale indivizibile și indestructibile pe care Dv. credeți că trebuie să le admitem în toate animalele, și poate chiar în plante, fiindcă altfel materia (care Dv. socotiți că nu este alcătuită din atomi, nici din puncte matematice, ci este divizibilă la infinit) nu ar fi *unum per se,* ci numai *aggregatum per accidens.*

1) Eu v-am răspuns că poate ține de esența materiei care este cea mai imperfectă din toate ființele, ca ea să nu aibă unitate adevărată și proprie — așa cum a crezut sf. Augustin — și să fie totdeauna *plura entia* și nu *unum ens,* în sensul propriu; și că aceasta nu este mai incomprehensibil decît divizibilitatea materiei la infinit, pe care o admiteți Dv.

Dv. replicați că lucrul acesta nu poate fi, întrucît nu pot exista *plura entia* acolo unde nu există *unum ens.*

Dar cum vă puteți servi de acest argument, pe care D-l de Cordemoy l-ar fi putut crede adevărat, dar care după Dv. trebuie să fie cu necesitate fals, de vreme ce, în afară de corpurile însuflețite care nu alcătuiesc nici a suta mia parte din ele, trebuie cu necesitate ca toate celelalte corpuri, care nu posedă după Dv. forme substanțiale, să fie *plura entia*, și nu, în sens propriu, *unum ens*.

2) Nu văd cum pot remedia formele Dv. substanțiale acestei dificultăți. Căci atributul lui *ens* care se numește *unum*, luat așa cum îl luați Dv., cu rigoare metafizică, trebuie să fie esențial și intrinsec în ceea ce numim *unum ens*. Deci, dacă o mică parte de materie nu este *unum ens*, ci *plura entia*, nu concep cum o formă substanțială, care fiind real distinsă de această materie, nu i-ar putea da decît o denominație extrinsecă, ar putea face ca ea să înceteze a fi *plura entia* și să devină *unum ens*, printr-o denominație intrinsecă. Înțeleg prea bine că am putea avea temei să o numim *unum ens*, neluînd cuvîntul de *unum* în sensul riguros metafizic. Dar nu este nevoie de aceste forme substanțiale pentru a da numele de u n u la o infinitate de corpuri neînsuflețite. Căci nu este oare just să spunem că Soarele este u n u, că Pămîntul pe care-l locuim este u n u l? etc. Nu se înțelege deci de ce ar fi necesar să admitem aceste forme substanțiale, spre a da o unitate adevărată corpurilor, care altfel nu ar avea unitate.

3) Dv. nu admiteți aceste forme substanțiale decît în corpurile însuflețite. Dar nu există corp însuflețit care să nu fie organizat, nici corp organizat care să nu fie *plura entia*. Așadar, departe ca formele Dv. substanțiale să facă corpurile cărora le sînt unite, să nu fie *plura entia*, dimpotrivă, corpurile trebuie să fie *plura entia* pentru ca ele să le fie unite.

4) Eu nu am nici o idee clară despre aceste forme substanțiale sau suflete ale animalelor. Trebuie să le socotiți drept substanțe, de vreme ce le numiți substanțiale și de vreme ce spuneți că numai substanțele

sînt ființe cu adevărat reale, între care puneți în primul rînd aceste forme substanțiale. Eu însă nu cunosc decît două feluri de substanțe, corpurile și spiritele; și cei care ar pretinde că mai există și altele, urmează să ni le arate, potrivit maximei cu care vă încheiați scrisoarea: că „nu trebuie afirmat nimic fără întemeiere". Presupunînd deci că aceste forme substanțiale sînt corpuri sau spirite — dacă ele sînt corpuri, ele trebuie să fie întinse, și în consecință divizibile, și divizibile la infinit; de unde urmează că ele nu sînt *unum ens*, ci *plura entia*, întocmai ca și corpurile pe care le însuflețesc, și că astfel ele nu vor putea nici prin gînd să le dea acestora o unitate adevărată. Iar dacă ele sînt spirite, esența lor va fi de a gîndi: căci aceasta este ceea ce concep eu prin cuvîntul spirit. Însă îmi este greu să înțeleg că o stridie gîndește, că un vierme gîndește. Și pe deasupra, cum Dv. mărturisiți în această scrisoare că nu sînteți sigur că plantele nu au suflet, nici viață, nici formă substanțială, ar trebui să nu fiți sigur nici că plantele nu gîndesc, întrucît forma lor substanțială, dacă ele ar avea una, nefiind un corp, fiindcă ea nu ar fi întinsă, ar trebui să fie un spirit, adică o substanță care gîndește.

5) Indestructibilitatea acestor forme substanțiale sau suflete ale animalelor mi se pare și mai puțin de susținut. Eu vă întrebasem ce devin aceste suflete ale animalelor, cînd animalele mor sau sînt ucise; atunci, de exemplu, cînd se ard omizile, ce devin sufletele lor? Dv. îmi răspundeți că „sufletul rămîne încă în viață, într-o parte mică a corpului fiecărei omizi, care va fi totdeauna atît de mică, cît trebuie ca să fie la adăpost de acțiunea focului care sfîșie sau care împrăștie corpurile acestor omizi". Și aceasta vă face să spuneți că „cei vechi s-au înșelat cînd au introdus transmigrațiile sufletelor, în locul transformărilor unui același animal care-și păstrează mereu același suflet." Nu se putea imagina ceva mai subtil, pentru a rezolva această dificultate. Dar luați seama la ce vă voi spune. Cînd un fluture al viermelui de mătase își depune ouăle sale,

fiecare din aceste ouă are, după Dv., un suflet de vierme de mătase de unde apoi, cinci sau șase luni mai tîrziu, se nasc mici viermi de mătase. Însă, dacă s-ar fi ars o sută de viermi de mătase, s-ar găsi, după Dv., o sută de suflete de viermi de mătase în tot atîtea mici părticele din cenușa lor; nu știu însă, pe de o parte, pe cine veți putea convinge că fiece vierme de mătase, după ce a fost ars, a rămas același animal, care și-a păstrat același suflet, legat de o mică părticică de cenușă, care era mai înainte o mică parte din corpul său; și, pe de altă parte, dacă lucrurile ar sta așa, de ce nu s-ar naște viermi de mătase din aceste părticele de cenușă, așa cum se nasc din ouă?

6) Dificultatea aceasta apare însă mai mare încă la animalele despre care știm mai exact că nu se nasc niciodată decît din alianța celor două sexe. Eu întreb, de exemplu, ce a devenit sufletul berbecului pe care l-a jertfit Abraham în locul lui Isaac, și pe care l-a ars apoi. Nu veți spune că el a trecut în fetusul unui alt berbec. Căci asta ar fi metempsihoza celor vechi, pe care o condamnați. Îmi veți răspunde însă că el a rămas într-o părticică din corpul berbecului redus în cenușă, și că astfel a avut loc numai transformarea aceluiași animal care are tot același suflet. Lucrul acesta s-ar putea spune cu oarecare verosimilitate, în ipoteza Dv. a formelor substanțiale, despre o omidă care devine fluture, pentru că fluturele este un corp organizat întocmai ca și omida, și astfel este un animal care poate fi luat drept același cu omida, întrucît el conservă multe din părțile omizii, fără nici o schimbare, iar celelalte nu și-au schimbat decît configurația. În schimb, acea parte a berbecului redus în cenușă, în care sufletul berbecului s-ar fi retras, nefiind de loc organizată, nu poate fi luată drept un animal, și astfel sufletul berbecului unit cu ea nu alcătuiește un animal și mai puțin încă un berbec — cum ar trebui să facă sufletul unui berbec. Ce va face deci sufletul berbecului în această cenușă? Căci el nu se poate separa de ea pentru a trece în altceva: aceasta ar fi o transmigra-

ție a sufletului, pe care Dv. o condamnați. Și la fel stau lucrurile cu o infinitate de alte suflete, care nu ar alcătui animale, fiind unite cu părți de materie neorganizate, și care nu vedem cum ar putea fi animale, potrivit legilor stabilite în natură. Infinitatea aceasta de suflete, unite cu corpuri care nu ar fi însuflețite, ar constitui deci o infinitate de lucruri monstruoase ...

LEIBNIZ CĂTRE ARNAULD

Întrucît voi pune totdeauna mare preț pe judecata Dv., atunci cînd vă puteți informa asupra lucrurilor de care e vorba, voi face aici o sforțare pentru a încerca să obțin ca pozițiile pe care eu le socotesc importante și aproape sigure să vă apară și Dv., dacă nu sigure, cel puțin capabile de a fi susținute. Căci nu mi se pare greu de răspuns la îndoielile pe care le mai aveți și care, după părerea mea, nu vin decît din faptul că o persoană prevenită și luată de la alte preocupări, oricît ar fi de capabilă, este foarte greu să pătrundă de la început într-o gîndire nouă, privind o materie desprinsă de simțuri, în care nici figurile, nici modelele, nici imaginile nu ne pot fi de ajutor.

Spusesem că sufletul, exprimînd în chip natural întregul Univers, într-un sens anumit, și potrivit raportului pe care celelalte corpuri îl au cu al său, și în consecință exprimînd mai direct ceea ce aparține părților corpului său — trebuie, în virtutea legilor raportului, care îi sînt esențiale, să exprime în special unele mișcări extraordinare ale părților corpului său; ceea ce se întîmplă atunci cînd simte durere în ele. La aceasta Dv. răspundeți că nu aveți o idee clară despre ceea ce înțeleg eu prin cuvîntul *exprimare;* dacă înțeleg prin aceasta o gîndire, Dv. nu sînteți de acord că sufletul are mai mult gînd și cunoștință despre mișcarea limfei în vasele limfatice decît despre sateliții lui Saturn; dacă însă înțeleg un alt lucru decît gîndirea, Dv. (spu-

neți) nu știți ce este acest lucru, și în consecință (presupunînd că eu nu-l pot explica în mod distinct), termenul acesta nu va servi cu nimic pentru a cunoaște cum își poate da sufletul sieși sentimentul durerii — întrucît ar trebui pentru aceasta (după cît pretindeți) ca el să cunoască deja că sînt înțepat, în timp ce sufletul nu are această cunoștință decît datorită durerii pe care o resimte. Pentru a răspunde la aceasta, voi explica termenul pe care îl socotiți obscur și îl voi aplica la dificultatea pe care ați ridicat-o. Un lucru exprimă pe un altul (în limbajul meu) atunci cînd există un raport constant și regulat între ceea ce se poate spune despre unul și despre celălalt. În felul acesta, o proiecție de perspectivă exprimă geometralul ei. Expresia este comună tuturor formelor, și ea constituie un gen ale cărui spețe sînt percepția naturală, simțirea animală și cunoștința intelectuală. Pentru percepția naturală și pentru simțire ajunge ca ceea ce este divizibil și material, și se găsește divizat în mai multe ființe, să fie exprimat sau reprezentat într-o singură ființă indivizibilă, sau în substanța care este înzestrată cu o unitate veritabilă. Nu ne putem îndoi de posibilitatea unei atari reprezentări a mai multor lucruri într-unul singur, de vreme ce sufletul nostru constituie un exemplu despre aceasta. Reprezentarea aceasta însă este însoțită de conștiință în sufletul rațional și atunci o numim gîndire. Dar această expresie are loc pretutindeni, întrucît toate substanțele sînt în simpatie cu toate celelalte, și suferă o schimbare proporțională, ca răspuns la cea mai mică schimbare ce se întîmplă în Univers — cu toate că această schimbare este mai mult sau mai puțin aparentă, în măsura în care celelalte corpuri, sau acțiunile lor, au mai mult sau mai puțin raport cu corpul nostru. Acesta este un lucru asupra căruia cred că D-l Descartes el însuși ar fi rămas de acord, căci el ar admite fără îndoială că, datorită continuității și divizibilității întregii materii, cea mai mică mișcare își întinde efectul la corpurile vecine, și în consecință, din vecin în vecin, la infinit,

dar diminuat în proporția transmiterii lui; în felul acesta, corpul nostru trebuie să fie afectat într-un oarecare fel de toate celelalte. Însă la toate mișcările corpului nostru răspund anumite percepții sau gîndiri, mai mult sau mai puțin confuze, ale sufletului nostru, — așadar sufletul va avea și el o oarecare gîndire despre toate mișcările din Univers și, după părerea mea, oricare alt suflet sau substanță va avea o oarecare percepție sau expresie a acestor mișcări. Este adevărat că noi nu ne dăm seama, în chip distinct, de toate mișcările corpului nostru, ca de exemplu de aceea a limfei; dar (pentru a mă servi de un exemplu pe care l-am mai folosit), așa cum trebuie neapărat să am o anumită percepție a mișcării fiecărui val, de la mal, pentru a avea apercepția efectului care rezultă din reunirea lor, adică a zgomotului mare care se aude în apropierea mării, tot astfel noi simțim efectul confuz al tuturor mișcărilor care se petrec în noi: dar, fiind obișnuiți cu această mișcare internă, noi nu ne dăm seama de ea în mod distinct și cu reflexiune, decît atunci cînd are loc o alterare considerabilă într-însa, ca de exemplu la începutul unei boli. Și ar fi de dorit ca doctorii să se străduiască să distingă mai exact aceste soiuri de simțiri confuze pe care le avem în corpul nostru. Însă, întrucît noi nu ne dăm seama de celelalte corpuri decît datorită raportului lor cu corpul nostru, am avut dreptate să spun că sufletul exprimă mai bine ceea ce aparține corpului nostru; în adevăr, noi nu cunoaștem sateliții lui Iupiter sau ai lui Saturn decît în virtutea unei mișcări care are loc în ochii noștri. Eu cred că asupra tuturor lucrurilor acestora un cartezian va fi de părerea mea, cu deosebirea că eu presupun că în jurul nostru există alte suflete decît al nostru, cărora eu le atribui o expresie sau percepție inferioară gîndirii, pe cînd cartezienii refuză animalelor conștiința și nu admit nici o formă substanțială în afara omului, ceea ce este indiferent pentru problema pe care o tratăm aici, privitoare la cauza durerii. E vorba deci acum să știm cum își dă seama

sufletul de mişcările corpului său, întrucit nu se vede vreun mijloc pentru a explica pe ce canale acţiunea unei mase întinse trece asupra unei existenţe indivizibile. Cartezienii obişnuiţi mărturisesc că nu pot da socoteală de această uniune; autorii ipotezei cauzelor ocazionale cred că ea este un *nodus vindice dignus, cui Deus ex machina intervenire debeat*[169]; în ceea ce mă priveşte eu o explic într-un mod natural[170]. Din noţiunea substanţei, adică a fiinţei complete în general, după care starea sa prezentă este totdeauna o urmare naturală a stării sale precedente, rezultă că natura fiecărei substanţe singulare, şi în consecinţă a fiecărui suflet, este de a exprima Universul; el a fost de la început creat astfel încit, în virtutea propriilor legi ale naturii sale, trebuie să ajungă să se acorde cu ceea ce se petrece în corpuri, şi în mod particular în corpul său; nu trebuie deci să ne mirăm că, în ce o priveşte, ea îşi reprezintă înţepătura atunci cînd aceasta e suferită de corpul său. Şi pentru a duce pînă la capăt explicarea mea în această materie să luăm:

Starea corpurilor în momentul *A*	Starea sufletului în momentul *A*
Starea corpurilor în momentul *B* (înţepătura)	Starea sufletului în momentul *B* (durere)

Aşa cum starea corpurilor în momentul *B* urmează din starea corpurilor în momentul *A*, tot astfel *B* ca stare a sufletului este o urmare a lui *A*, starea precedentă a aceluiaşi suflet, potrivit noţiunii de substanţă în general[171]. Dar stările sufletului sînt în mod natural şi esenţial expresii ale stărilor corespunzătoare ale lumii, şi în chip particular, ale corpurilor care le sînt proprii; aşadar, întrucît înţepătura constituie o parte din starea corpului în momentul *B*, reprezentarea sau expresia înţepăturii, care este durerea, va constitui şi ea o parte din suflet în momentul *B;* căci, aşa cum o mişcare rezultă din altă mişcare, tot astfel o reprezen-

tare rezultă din altă reprezentare, într-o substanță a cărei natură este de a fi reprezentativă. În modul acesta, trebuie ca sufletul să ia cunoștință de înțepătură, de vreme ce legile raportului cer ca el să exprime mai distinct o schimbare mai notabilă în părțile corpului său. Este adevărat că sufletul nu are cunoștință totdeauna, în mod distinct, de cauzele înțepăturii și de durerea care va urma, cînd acestea sînt încă ascunse în reprezentarea stării *A*, ca atunci cînd dormim sau cînd nu vedem acul apropiindu-se; dar aceasta ține de faptul că mișcările acului fac atunci prea puțină impresie, și că deși noi sîntem deja afectați într-un oarecare mod de toate aceste mișcări, și le reprezentăm în sufletul nostru, — și astfel avem în noi reprezentarea sau expresia cauzelor înțepăturii și, în consecință, cauza reprezentării acelei înțepături, deci cauza durerii, — totuși noi nu le putem distinge de atîtea alte gîndiri și mișcări decît cînd ele devin considerabile. Sufletul nostru nu își îndreaptă reflexia decît asupra fenomenelor mai singulare, care se disting de celelalte, și el nu cugetă în chip distinct la nici unul din ele, atunci cînd cugetă deopotrivă la toate. Nu pot ghici, după aceste explicații, unde s-ar mai putea găsi cea mai mică umbră de dificultate, afară dacă nu se neagă că Dumnezeu ar putea crea substanțe care să fie făcute de la început, în așa fel, încît să se acorde apoi, în virtutea propriei lor naturi, cu fenomenele tuturor celorlalte. Nu pare însă în nici un fel că s-ar putea nega această posibilitate. Și de vreme ce vedem că matematicienii reprezintă mișcările cerurilor într-o mașină (cum se spune despre Arhimede că:

Jura poli rerumque fidem legesque deorum
Cuncta Syracusius transtulit arte senex[172],

ceea ce noi putem face astăzi mult mai bine decît o putea face Arhimede pe timpul său), de ce oare Dumnezeu, care îi întrece în chip infinit, nu ar putea crea dintru început substanțe reprezentative astfel încît ele

să exprime, prin propriile lor legi, potrivit schimbării naturale a gîndirilor sau reprezentărilor lor, tot ce urmează să se întîmple în orice corp, — ceea ce mi se pare nu numai lesne de conceput, dar și demn de Dumnezeu și de frumusețea Universului, și oarecum necesar, toate substanțele trebuind să aibă între ele armonie și legătură, și toate trebuind să exprime într-însele același Univers și cauza universală, care este voința creatorului lor, cum și decretele sau legile pe care el le-a stabilit pentru a le face să se acorde între ele, cît este cu putință mai bine. Pe deasupra, corespondența aceasta mutuală a diferitelor substanțe (care, vorbind riguros metafizic, nu pot acționa una asupra alteia, și totuși se acordă ca și cum una ar acționa asupra celeilalte) este una din dovezile cele mai puternice ale existenței lui Dumnezeu, adică ale unei cauze comune pe care fiecare efect trebuie să o exprime întotdeauna, potrivit punctului său de vedere și capacității sale. Altfel, fenomenele spiritelor diferite nu s-ar acorda între ele și ar exista tot atîtea sisteme cîte substanțe; sau ar fi o pură întîmplare dacă ele s-ar acorda uneori. Întreaga noțiune pe care o avem despre timp și despre spațiu este întemeiată pe acest acord. Dar n-aș termina niciodată, dacă ar trebui să explic pînă la fund tot ce este în legătură cu subiectul nostru. Am preferat totuși să fiu prolix mai bine decît să nu mă exprim îndeajuns.

Ca să trecem la celelalte îndoieli pe care le exprimați, cred acum că veți înțelege în ce sens iau eu lucrurile, cînd spun că o substanță corporală își dă ea însăși mișcarea sa, sau mai degrabă, ceea ce este real în mișcare, în fiece moment, adică forța derivativă, a cărei urmare este mișcarea; întrucît fiece stare a unei substanțe este o urmare a stării sale precedente. Este adevărat că un corp care nu posedă mișcare nu își poate da singur mișcarea; dar părerea mea este că nu există un astfel de corp. Îmi veți spune că Dumnezeu poate reduce un corp la starea de repaus complet; dar eu vă răspund că Dumnezeu îl poate reduce tot așa la

nimic și că acest corp despuiat de acțiune și de pasiune nu mai cuprinde în el în nici un chip o substanță — sau cel puțin este de ajuns să declar că dacă Dumnezeu reduce vreun corp la repaus complet, ceea ce nu s-ar putea face decît printr-un miracol, va fi nevoie de un nou miracol pentru a i se imprima vreo mișcare. Vedeți de asemenea că părerea mea confirmă, mai degrabă decît distruge, dovada primului motor. Trebuie în orice caz să se dea socoteală de începutul mișcării și de legile ei, precum și de acordul mișcărilor între ele; ceea ce nu se poate face fără a recurge la Dumnezeu. De altfel, mîna mea se mișcă nu pentru că aș vrea eu, — căci oricît aș voi eu ca un munte să se miște din loc, lucrul acesta nu se va întîmpla, dacă eu nu am o credință miraculoasă, ci fiindcă eu nu pot să voiesc, cu succes, să mi-o mișc decît tocmai în momentul cînd resorturile mîinii sînt pe punctul de a se destinde, așa cum este necesar pentru obținerea acestui efect; ceea ce se petrece cu atît mai mult, cu cît pasiunile mele sînt în acord cu mișcările corpului meu. Unele însoțesc totdeauna pe celelalte, în virtutea corespondenței stabilite mai sus, dar fiecare își are cauza imediată în sine.

Trec acum la articolul privitor la forme sau la suflete, pe care eu le consider indivizibile și indestructibile. Nu sînt primul care să fie de această părere. Parmenide (despre care Platon vorbește cu veneratie), întocmai ca și Melissos, a susținut că nu există nici generațiune, nici corupțiune decît în aparență[173]; o mărturisește Aristotel, *Despre Cer*, cartea a III-a, cap. II. Iar autorul cărții I, *De Diaeta*, care se atribuie lui Hipocrate, spune în mod expres că un animal nu se poate naște, ca ceva cu totul nou, nici nu poate fi distrus cu totul. Albert cel Mare și John Bacon[174] au crezut, după cît se pare, că formele substanțiale ar fi deja ascunse în materie, dintotdeauna; Fernel le consideră coborîte din cer — pentru a nu spune nimic despre cei care le desprind din sufletul lumii[175]. Toți au văzut o parte din adevăr, dar ei nu au dezvoltat-o; unii au

crezut în transmigrație, alții în traducția sufletelor, în loc să se gîndească la transmigrația și transformarea unui animal deja format. Alții, neputînd explica în alt fel originea formelor, au recunoscut că ele își au începutul într-o adevărată creație, și, în timp ce eu nu admit această creație în cursul timpului, decît în ce privește sufletul rațional, și socotesc că toate formele care nu gîndesc au fost create o dată cu lumea, ei cred că această creație are loc în fiecare zi, la nașterea celui mai mărunt vierme. Philopon, vechi interpret al lui Aristotel, în cartea sa împotriva lui Proclus, și Gabriel Biel par să fi fost de această părere. Mi se pare că sf. Thoma socotește sufletul animalelor drept indivizibil[176]. Și cartezienii noștri merg mult mai departe, întrucît susțin că orice suflet și formă substanțială veritabilă trebuie să fie indestructibilă și ingenerabilă. De aceea, ei refuză să acorde animalelor suflet, cu toate că D-l Descartes, într-o scrisoare către D-l Morus[177], mărturisește că nu voiește să afirme drept lucru sigur că ele nu au suflet. Și de vreme ce nu ne formalizăm cînd se admit atomi cu subzistență veșnică, de ce am găsi curios să se spună același lucru despre suflete, cărora indivizibilitatea li se potrivește prin natura lor — cu atît mai mult cu cît unind concepția cartezienilor despre substanță și despre suflet cu credința împărtășită de toată lumea cu privire la sufletul animalelor, lucrul acesta decurge cu necesitate. Va fi greu să se dezrădăcineze din neamul omenesc credința aceasta, primită de totdeauna și pretutindeni — catolică, în toată puterea cuvîntului[178], că animalele au conștiință. Însă, dacă admitem că ea este adevărată, ceea ce afirm eu despre aceste suflete, nu este numai necesar potrivit concepției cartezienilor, dar și important pentru morală și pentru religie, spre a distruge o opinie periculoasă către care mai multe persoane de spirit au înclinație, și pe care filozofii italieni, discipoli ai lui Averroes, au răspîndit-o în lume, — anume că sufletele particulare se întorc în sufletul lumii, cînd un animal moare: ceea ce este în contrazicere cu demon-

străiile mele privitoare la natura substanței individuale, și nu poate fi conceput în mod distinct, — orice substanță individuală urmînd să subziste mereu aparte, o dată cu ea a început să fiinteze. Iată de ce adevărurile pe care le prezint sînt de ajuns de importante, și toți cei care admit sufletele animalelor trebuie să le aprobe, iar ceilalți nu trebuie, cel puțin, să le găsească bizare.

Dar să ajungem la îndoielile Dv., în ce privește această indestructibilitate[179].

1. Eu susținusem că trebuie să admitem în corpuri ceva care să fie cu adevărat o singură ființă — materia sau masa extinsă nefiind niciodată în ea însăși decît *plura entia* —, așa cum a observat foarte bine sf. Augustin, după Platon. Dar eu conclud de aici că nu există mai multe ființe, acolo unde nu există nici una care să fie cu adevărat o ființă și că orice mulțime presupune unitatea[180]. La aceasta Dv. replicați în mai multe chipuri — dar fără să atingeți argumentul în el însuși, care este inatacabil —, folosindu-vă numai de obiecții *ad hominem* și de inconvenientele pe care le arătați, și încercînd să dovediți că ceea ce spun eu nu e suficient pentru a rezolva dificultatea. Și mai întîi, Dv. vă mirați cum mă pot eu servi de acest temei, care ar fi fost valabil la D-l Cordemoy, care alcătuiește totul din atomi, dar care trebuie să fie cu necesitate fals pentru mine (după cum socotiți) întrucît, în afară de corpurile însuflețite, care nu constituie nici a suta mia parte din rest, trebuie cu necesitate ca toate celelalte să constituie *plura entia*, — și astfel dificultatea se întoarce. Din aceasta însă văd, Domnule, că nu m-am explicat încă bine pentru a vă introduce în ipoteza mea. Căci, pe lîngă că nu îmi amintesc să fi spus că nu există formă substanțială în afară de suflete[181], eu sînt departe de părerea după care corpurile însuflețite nu sînt decît o mică parte din celelalte. Căci eu cred mai degrabă că totul este plin de corpuri însuflețite, și în concepția mea există fără comparație mai multe suflete decît există atomi, în aceea a D-lui Cordemoy —

pentru care numărul lor este finit — pe cînd eu socotesc că numărul sufletelor, sau cel puțin al formelor, este cu totul infinit, și că materia fiind divizibilă la nesfîrșit, nu se poate desemna nici o parte, cît de mică, în care să nu se afle înăuntru corpuri însuflețite, sau cel puțin inzestrate cu o entelehie primitivă, sau (dacă îmi îngăduiți să mă servesc în mod atît de general de termenul de viață) cu un principiu vital, adică substanțe corporale despre care se va putea spune în general că toate sînt vii.

2. În ce privește ceastălaltă dificultate pe care o ridicați, anume că sufletul unit cu materia nu face din aceasta o ființă cu adevărat una, în ea însăși, și că sufletul, după cît credeți, nu face decît să îi dea o denominație extrinsecă, — răspund că substanța însuflețită, căreia îi aparține această materie, este aceea care constituie cu adevărat o ființă, iar materia, luată drept masă, în ea însăși, nu este decît un fenomen sau o aparență bine întemeiată, cum sînt și spațiul și timpul. Ea nu are nici chiar calități precise și stabile care să o poată face să fie luată drept o ființă determinată, — cum am insinuat deja în scrisoarea mea anterioară —, întrucît figura însăși, care ține de esența unei mase întinse limitate, nu este niciodată exactă sau determinată riguros, în natură, datorită diviziunii actuale la infinit a părților materiei. Nu există niciodată, nici glob fără inegalități, nici dreaptă fără amestec de curburi, nici curbă de o anumită natură finită, fără amestec cu vreo alta, și aceasta în părțile mici ca și în cele mari, — ceea ce face ca figura, departe de a fi constitutivă pentru corpuri, nu este nici măcar o calitate cu totul reală și determinată, în afara gîndirii, și nu se va putea niciodată atribui vreunui corp o anumită suprafață precisă, așa cum s-ar putea face dacă ar exista atomi[182]. Și pot spune același lucru despre mărime și despre mișcare, anume că aceste calități sau predicate țin de natura fenomenului, ca și culorile și sunetele, și deși ele conțin mai multă cunoștință distinctă, nu rezistă nici ele la o analiză ultimă; și în con-

secință, masa întinsă, considerată fără entelehii, neconsistînd decît în aceste calități, ea nu este substanța corporală, ci un fenomen pur, întocmai cum este curcubeul; de aceea filozofii au și recunoscut că forma este aceea care dă materiei ființă determinată, iar cei care nu țin seama de aceasta nu vor găsi niciodată o ieșire din labirintul *de compositione continui*, o dată intrați într-însul. Singure substanțele indivizibile și diferitele lor stări sînt absolut reale. Este ceea ce Parmenide și Platon, și alți filozofi vechi, au recunoscut din plin. De altfel, eu admit că se poate da numele de unu unei reuniri de corpuri neînsuflețite, deși nici o formă substanțială nu le leagă, — cum pot de pildă să spun: *uite un curcubeu, uite o turmă de oi;* este vorba însă de o unitate de ordinea fenomenului sau a gîndirii, care nu e suficientă pentru a constitui ceea ce este real in fenomene. Dacă însă se ia drept materie a substanței corporale nu masa fără forme, ci o materie secundă, care este alcătuită din mulțimea substanțelor a căror masă constituie pe aceea a corpului întreg, se poate spune că aceste substanțe sînt părți ale acestei materii, așa cum acelea care intră in corpul nostru fac parte dintr-insul; căci, așa cum corpul nostru este materia și sufletul este forma substanței noastre, tot astfel stau lucrurile în ce privește celelalte substanțe corporale. Și eu nu găsesc în aceasta mai multă dificultate decît in ce privește omul, asupra naturii căruia toți sînt de acord. Dificultățile pe care ni le ridicăm in aceste domenii provin, între altele, din faptul că nu avem de obicei o noțiune destul de distinctă despre tot și despre parte, care nu este în fond decît un rechizit[183] imediat al totului, și într-un fel oarecare omogenă acestuia. Așadar, mai multe părți pot alcătui un tot, fie că el are sau că nu are o unitate veritabilă. Este adevărat că întregul care posedă o unitate veritabilă poate rămîne la rigoare același individ, deși el ar pierde sau ar dobindi părți — așa cum experimentăm în noi înșine; în felul acesta, părțile nu sînt rechizite imediate decît *pro tempore.* Dar dacă am înțelege, prin terme-

nul de materie ceva care să fie totdeauna esențial unei aceleiași substanțe, s-ar putea înțelege prin materie, în sensul pe care i-l dau cîțiva scolastici, forța pasivă primitivă a unei substanțe, și în acest sens materia nu ar fi de loc întinsă, nici divizibilă, deși ea ar fi principiul divizibilității sau a ceea ce revine, din aceasta, substanței. Nu vreau însă să intru în discuție asupra uzului termenilor[184].

3. Îmi obiectați că eu nu admit forme substanțiale decît în corpul însuflețit (ceea ce totuși nu îmi amintesc să fi spus), or toate corpurile organizate sînt *plura entia*[185], prin urmare formele sau sufletele, departe de a face din ele o ființă una, cer ele mai degrabă mai multe ființe, pentru ca corpurile să poată fi însuflețite. La aceasta răspund că, presupunînd că există un suflet sau o entelehie în animale sau în alte substanțe corporale, trebuie să argumentăm în ce le privește așa cum facem toți cînd ne referim la om —, care este o ființă înzestrată cu o unitate adevărată, pe care i-o dă sufletul său, cu toate că masa corpului său este divizată în organe, vase, umori, spirite și că părțile sînt pline, fără îndoială, de o infinitate de alte substanțe corporale înzestrate cu propriile entelehii[186]. Întrucît această a treia obiecție se acoperă în substanță cu cea precedentă, soluția acesteia îi va servi și ei.

4. Dv. socotiți că se atribuie fără temei un suflet animalelor, și credeți că dacă ele ar avea suflet, acesta ar fi un spirit, adică o substanță care gîndește — întrucît noi nu cunoaștem decît corpuri și spirite și nu avem nici o idee despre vreo altă substanță. Dar a spune despre o stridie sau despre un vierme că ele cugetă, este a spune un lucru greu de crezut. Obiecția aceasta îi privește deopotrivă și pe toți cei ce nu sînt cartezieni[187]; dar, pe lîngă că este de crezut că nu fără temei tot neamul omenesc a înclinat, de totdeauna, către părerea că există conștiință în animale, eu cred că am dovedit că orice substanță este indivizibilă și în consecință că orice substanță corporală trebuie să aibă un suflet, sau cel puțin o entelehie avînd analogie cu

sufletul, întrucît altfel corpurile nu ar fi decît fenomene.

A afirma că orice substanță care nu este divizibilă (adică după mine, orice substanță, în genere) este un spirit și trebuie să cugete, mi se pare un lucru fără comparație mai îndrăzneț și mai lipsit de fundament decît conservarea formelor. Nu cunoaștem decît cinci simțuri și un număr determinat de metale, — trebuie oare să conchidem de aici că nu mai există și altele în lume? Este mult mai verosimil că natura, care iubește varietatea, a produs și alte forme decît cele cugetătoare[188]. Dacă pot dovedi că nu există alte figuri de gradul al doilea decît secțiunile conice, aceasta ține de faptul că eu posed o idee distinctă a acestor linii, care îmi dă mijlocul să ajung la o diviziune exactă a lor; cum însă noi nu avem o idee distinctă despre gîndire și nu putem demonstra că noțiunea unei substanțe indivizibile este aceeași cu noțiunea unei substanțe care cugetă, nu avem temei să afirmăm acest lucru. Sînt de acord că ideea pe care o avem despre gîndire este clară, dar tot ce este clar nu este și distinct[189]. Cunoaștem cugetarea numai prin sentimentul intern[190] (cum a arătat deja părintele Malebranche); dar nu cunoaștem prin sentiment decît lucrurile pe care le-am experimentat, și cum noi n-am făcut experiența funcțiunilor celorlalte forme, nu trebuie să ne mirăm că nu avem o idee clară despre ele; căci o atare idee n-ar urma să avem, chiar dacă ar fi recunoscut că există astfel de forme. Este un abuz a voi să ne folosim de ideile confuze, oricît de clare ar fi ele, ca să dovedim că un anumit lucru nu este cu putință. Și dacă nu am în vedere decît ideile distincte, mi se pare că putem concepe că fenomenele divizibile, adică ale mai multor ființe, pot fi exprimate sau reprezentate într-o ființă unică, indivizibilă — și lucrul acesta este suficient pentru a concepe o percepție, fără a fi necesar să adăugăm gîndirea sau reflexia la această reprezentare. Aș dori să pot explica diferențele sau gradele celorlalte expresiuni imateriale, care sînt lipsite de cugetare, pentru a dis-

tinge substanțele corporale sau vii[191], de animale, atît cît pot fi ele distinse; dar nu am meditat îndeajuns asupra acestui lucru, nici nu am cercetat natura îndeajuns, pentru a putea judeca despre forme prin comparația organelor și operațiilor lor. D-l Malpighi[192], întemeindu-se pe analogii foarte importante de natură anatomică, este foarte înclinat să creadă că plantele pot fi cuprinse in același gen cu animalele, și sînt animale imperfecte.

5. Îmi mai rămîne acum numai să vă dau satisfacție în ce privește nepotrivirile pe care le opuneți indestructibilității formelor substanțiale; și mai întîi, mă mir că găsiți acest lucru atît de bizar și de greu de susținut, căci după propriile Dv. păreri, toți aceia care atribuie animalelor un suflet și conștiință trebuie să admită această indestructibilitate. Aceste pretinse nepotriviri nu sînt decît prejudecăți ale imaginației, care pot opri vulgul, dar nu au nici o putere asupra spiritelor capabile de meditație. De aceea, eu cred că va fi ușor să vă satisfac în această chestiune. Cei care socotesc că există o cvasiinfinitate de mici animale, în cea mai mică picătură de apă, cum ne-au arătat experiențele D-lui Leeuwenhoeck[193], și care nu găsesc bizar ca materia să fie plină pretutindeni de substanțe însuflețite, nu vor socoti bizar nici că există ceva însuflețit chiar în cenușă, și că focul poate transforma un animal și-l poate reduce la ceva foarte mic, fără a-l distruge în întregime. Ceea ce se poate spune despre o omidă sau despre un vierme de mătase, se poate spune despre o sută sau despre o mie; dar de aici nu rezultă că trebuie să așteptăm să vedem renăscîndu-se viermi de mătase din cenușa lor. Poate că nu aceasta este ordinea naturii. Știu că mai mulți cercetători afirmă că virtuțile seminale[194] persistă în cenușă, astfel încît se pot naște plante din aceasta, dar eu nu vreau să mă folosesc de experiențe îndoielnice. Dacă aceste mici corpuri organizate, ajunse la involuție printr-un fel de contracție a unui animal mai mare care a căzut în corupțiune, se află cu totul (după cît se pare) afară din

ființa generațiunii sau dacă ele se pot reîntoarce, la timpul lor, pe scenă, nu aș putea să decid. Sînt aici secrete ale naturii, în fața cărora oamenii trebuie să-și recunoască ignoranța.

6. Numai în aparență și potrivit imaginației dificultatea este mai mare în ce privește animalele mai mari, care, cum vedem, nu se nasc decît din alianța a două sexe — ceea ce nu este mai puțin adevărat după cît se pare nici despre cele mai mici insecte. Am aflat de cîtva timp că D-l Leeuwenhoeck are păreri destul de apropiate de ale mele, întrucît el susține că chiar animalele cele mai mari se nasc printr-un fel de transformație; nu îndrăznesc să aprob, nici să resping detaliul opiniei sale, dar o socotesc foarte adevărată, în general, și D-l Swammerdam[195], un alt mare observator și anatomist, dovedește îndeajuns că și el este înclinat către această părere. Judecata acestor oameni însă prețuiește, în materia aceasta, cît aceea a multor altora la un loc. Este adevărat că nu văd să fi împins nici ei părerea lor pînă la afirmația că însăși corupțiunea și moartea sînt, la rîndul lor, o transformație, cînd e vorba de vietățile lipsite de suflet rațional, — așa cum susțin eu; cred însă că dacă ar fi întîlnit această părere, ei nu ar fi socotit-o absurdă — și nimic nu este mai natural decît a crede că ceea ce nu are început nu poate nici pieri. Și cînd se recunoaște că toate generările nu sînt decît creșteri și dezvoltări ale unui animal deja format, ea ajunge lesne la convingerea că însăși corupțiunea sau moartea nu este altceva decît diminuarea și involuția unui animal, care nu încetează să subziste și să rămînă viu și organizat. Este adevărat că nu este ușor să facem de crezut lucrul acesta, folosind experiențe particulare ca cele ce privesc generarea; dar înțelegem motivul: în timp ce procesul generării progresează în mod natural și cu încetul, încît ne lasă răgazul să-l observăm, moartea întoarce vietatea prea mult înapoi, *per saltum*, și o reduce, de la început, la părți prea mici pentru noi, căci ea se face de obicei într-un chip violent, ceea ce ne împiedică să observăm deta-

liile acestei retrogradări; cu toate acestea somnul, care este o imagine a morții, extazurile, înfășurarea unui vierme de mătase în gogoașa sa, care poate trece drept o moarte, revenirea la viață a mușchilor care s-au înecat, ajutată prin mijlocirea unei anumite pulberi uscate cu care sînt acoperite (în timp ce ele ar rămîne moarte de-a binelea, dacă nu li s-ar veni în ajutor), și aceea a rîndunelelor care se opresc pentru iernat în trestii și sînt găsite fără nici o aparență de viață; experiența oamenilor morți de frig, înecați sau sugrumați, care au fost readuși la viață — cazuri asupra cărora un om cu judecată a scris nu de mult un tratat în limba germană, în care, după ce a relatat exemple chiar din experiența sa, el îndeamnă pe cei care se găsesc în prezența unor asemenea persoane să facă mai multe sforțări decît este obiceiul, pentru a le readuce la viață, și prescrie metoda de folosit; toate aceste lucruri pot confirma părerea mea că stările acestea diferite nu se deosebesc între ele decît de la mai mult la mai puțin, și dacă nu avem mijlocul prin care să punem în practică readuceri la viață, în alte feluri de morți, aceasta provine din faptul că sau nu știm ce trebuie să facem, sau că, chiar dacă am ști, totuși mîinile, instrumentele și remediile noastre nu sînt suficiente pentru aceasta, mai ales cînd descompunerea ajunge de la început la părți prea mici[196]. Așadar, nu trebuie să ne oprim la noțiunile pe care le poate avea vulgul despre moarte și despre viață, cînd posedăm analogii și, ceea ce este mai mult, argumente solide care dovedesc contrariul. Căci cred că am arătat îndeajuns că trebuie să existe entelehii, dacă există substanțe corporale; și dacă se admit aceste entelehii sau aceste suflete, trebuie cu necesitate să se recunoască ingenerabilitatea și indestructibilitatea lor; după aceasta, este fără comparație mai rațional să concepem transformațiile corpurilor însuflețite decît să ne imaginăm trecerea sufletelor dintr-un corp în altul — convingere foarte veche, care provine, cum apare limpede, numai din transformația rău înțeleasă. A spune că sufletele animalelor

rămîn fără corp, sau că ele rămîn ascunse într-un corp neorganizat, pare mai puțin natural. Dacă animalul rezultat din contracția corpului berbecului pe care Abraham l-a jertfit în locul lui Isaac poate fi numit berbec, aceasta este o chestiune de nume, cam așa cum ar fi aceea dacă un fluture poate fi numit un vierme de mătase. Dificultatea pe care o găsiți Dv., în ce privește berbecul acesta prefăcut în cenușă, nu provine decît din faptul că nu mă explicasem destul de bine — căci Dv. presupuneți că în cenușa aceasta nu rămîne nici un corp organizat, ceea ce vă dă dreptul să spuneți că această infinitate de suflete fără corpuri organizate ar fi ceva monstruos, în timp ce eu presupun că, în mod natural, nu există suflet fără corp însuflețit; și nici cenușa, nici altă masă corporală nu îmi pare incapabilă să conțină corpuri organizate.

În ce privește spiritele, adică substanțele care gîndesc, care sînt capabile să cunoască pe Dumnezeu și să descopere adevăruri eterne, eu susțin că Dumnezeu le conduce după legi diferite de cele după care guvernează restul substanțelor. Căci, dacă toate formele substanțelor exprimă întregul Univers, se poate totuși spune că substanțele brute exprimă mai degrabă lumea decît pe Dumnezeu, spiritele însă, mai mult pe Dumnezeu decît lumea. Astfel, Dumnezeu guvernează substanțele brute după legile materiale ale forței sau ale comunicației mișcărilor, sufletele însă, după legile spirituale ale justiției, la care celelalte nu ajung[107]. Și de aceea substanțele brute pot fi numite materiale, întrucît economia pe care Dumnezeu o observă în ce le privește este aceea a unui lucrător sau a unui mecanic; cu privire la spirite însă, Dumnezeu face funcția de principe sau de legislator, care este infinit mai ridicată. Și Dumnezeu care față de aceste substanțe materiale nu este decît aceea ce el este față de toate lucrurile, adică autorul general a tot ce ființează, el are alt rol față de spirite, rol care ne face să-l concepem învestit cu voință și cu calități morale, întrucît el este el însuși un spirit, și, ca să spunem astfel, unul dintre noi, pînă

într-atît încît intră cu noi într-o legătură socială, el fiind șeful societății. Și această societate sau republică generală a spiritelor, supusă acestui monarh suveran, este partea cea mai nobilă a Universului, alcătuită din tot atîția mici dumnezei, subordonați acestui Dumnezeu mare. Căci se poate spune că spiritele create nu diferă de Dumnezeu decît ca de la puțin la mult, de la finit la infinit. Și se poate afirma în mod veritabil că tot Universul nu a fost făcut decît pentru a contribui la împodobirea și la fericirea acestei cetăți a lui Dumnezeu[198]. De aceea, totul este dispus astfel încît legile forței, adică legile pur materiale, concură, în Universul întreg, la execuția legilor justiției și ale dragostei, astfel că nimic nu poate fi în detrimentul sufletelor care se află în mîna lui Dumnezeu, și totul trebuie să ducă la binele cel mai mare al celor care îl iubesc. De aceea, spiritele trebuind să-și păstreze rolurile și calitățile lor morale, pentru ca cetatea lui Dumnezeu să nu piardă nici o persoană, ele trebuie să păstreze în particular un fel de reminiscență sau de conștiință, adică puterea de a ști ceea ce ele sînt — de care depinde toată moralitatea, vinile și pedepsele — și în consecință ele trebuie să fie scutite de acele revoluții ale Universului care le-ar face să nu se mai recunoască pe ele însele și care ar face din ele, din punct de vedere moral, o altă persoană. În timp ce e suficient ca substanțele brute să rămînă doar același individ, în sens riguros metafizic, deși sînt supuse la toate schimbările imaginabile, întrucît ele sînt lipsite de conștiință sau de reflexie[199]. Cît despre detaliul stării în care se găsește sufletul omenesc după moarte, și cum se face că el este scutit de răsturnările lucrurilor, singură revelația ne poate instrui despre aceasta, în particular; jurisdicția rațiunii nu se întinde atît de departe. Mi se va face poate o obiecție din faptul că eu susțin că Dumnezeu a dat suflete tuturor mașinilor naturale care erau capabile să le primească, — deoarece sufletele nepunîndu-și obstacol unele altora și neocupînd nici un loc, este cu putință să li se atribuie oricîte —, cu atît mai mult cu

cît se află mai multă perfecție în faptul de a avea suflet, iar Dumnezeu face totul în modul cel mai perfect cu putință; *et non magis datur vacuum formarum quam corporum*[200]. S-ar putea deci spune, cu același temei, că Dumnezeu trebuia să dea, tot astfel, suflete raționale sau capabile de reflexie tuturor substanțelor însuflețite. Răspunsul meu este însă că legile superioare ale justiției se opun la aceasta; întrucît ordinea Universului nu ar fi îngăduit ca justiția să poată fi observată față de toate, trebuia deci ca ea să facă ca cel puțin să nu li se întîmple nici o nedreptate; de aceea ele au fost făcute incapabile de reflexie, adică de conștiință, și în consecință nesusceptibile de fericire și de nenorocire.

În sfîrșit[201], ca să-mi rezum ideile în puține cuvinte, eu socotesc că orice substanță cuprinde în starea sa prezentă toate stările sale trecute și cele ce vor veni, ba exprimă chiar întregul Univers, potrivit punctului ei de vedere, nici un lucru nefiind atît de departe de celălalt încît să nu fie în comunicare cu el, și aceasta în particular, potrivit raportului pe care substanța îl are cu părțile corpului ei, pe care le exprimă în chip mai direct; și în consecință, nimic nu i se întîmplă care să nu provină din fondul său și în virtutea propriilor sale legi, dacă se adaugă la aceasta concursul lui Dumnezeu. Ea însă are percepția celorlalte lucruri, deoarece le exprimă în mod natural, fiind de la început creată astfel încît să poată face acest lucru mai tîrziu, și să i se acomodeze cum trebuie, — și în această obligație, impusă chiar de la început, consistă ceea ce numim acțiune a unei substanțe asupra alteia. Cît despre substanțele corporale, eu socotesc că masa, dacă nu considerăm într-însa decît ceea ce este divizibil, este un pur fenomen; că orice substanță are o adevărată unitate, în sens riguros metafizic, și că ea este indivizibilă, ingenerabilă și incoruptibilă; că orice materie trebuie să fie plină de substanțe însuflețite sau cel puțin vii[202]; că generațiunile și corupțiunile nu sînt decît transformări, de la mic la mare sau *viceversa*, și că nu există părticică de materie în care să nu se afle o lume de o

infinitate de creaturi, atît organizate, cît și alcătuite prin îngrămădire; și mai ales, că operele lui Dumnezeu sînt infinit mai mari, mai frumoase, mai numeroase și mai bine ordonate decît se crede de obicei, și că mașina sau organizația, adică ordinea, le este ca și esențială, pînă în cele mai mici părți. Astfel, nu există nici o ipoteză care să proclame mai bine înțelepciunea lui Dumnezeu decît a noastră, după care există pretutindeni substanțe care manifestă perfecțiunea sa și sînt tot atîtea oglinzi, dar deosebite una de alta, ale frumuseții Universului, nimic nerămînînd vid, steril, incult și lipsit de percepție. Trebuie chiar să socotim deasupra îndoielii că legile mișcării și revoluțiile corpurilor sînt în serviciul legilor justiției și ordinii sociale, care sînt observate, pe cît este cu putință, fără îndoială cel mai bine, în guvernarea spiritelor, adică a sufletelor inteligente, care intră în societate cu Dumnezeu și alcătuiesc împreună cu el un fel de cetate perfectă, al cărei monarh el este.

Cred acum că nu am lăsat nimic pe drum, din toate dificultățile pe care le-ați expus, sau cel puțin le-ați indicat, și pe deasupra, din cele pe care am crezut că le-ați putea încă ridica. Este adevărat că aceasta a întins scrisoarea mea — mi-ar fi fost însă greu să închid același cuprins în mai puține cuvinte, și poate aceasta nu s-ar fi făcut fără obscurități. Cred că acum veți găsi părerile mele destul de bine legate, atît între ele, cît și cu opiniile admise. Eu nu răstorn opiniile stabilite, dar le explic și le duc mai departe. Dacă ați putea avea răgazul să revedeți într-o zi ceea ce stabilisem împreună cu privire la noțiunea de substanță individuală, ați găsi poate că cine îmi acordă aceste propoziții inițiale este obligat ca urmare să-mi acorde tot restul. M-am străduit totuși să scriu această scrisoare astfel încît ea să se explice și să se apere singură. Se pot de asemenea separa problemele; întrucît cei care nu vor voi să recunoască existența sufletelor la animale, și a formelor substanțiale, în celelalte lucruri, vor putea totuși să aprobe felul în care eu explic uniunea spi-

ritului cu corpul și tot ce spun despre substanța veritabilă; rămînîndu-le în seamă să salveze realitatea materiei și a substanțelor corporale, așa cum vor putea, fără forme substanțiale și fără ceva care să posede o unitate veritabilă, sau, dacă găsesc de cuviință, prin mijlocirea punctelor sau a atomilor[203], — sau chiar să lase problema nedecisă; căci poți opri cercetările acolo unde socotești mai potrivit. Nu trebuie însă să te oprești la mijlocul unui drum atît de frumos, cînd vrei să ajungi la idei adevărate despre Univers și despre perfecțiunea operelor lui Dumnezeu, idei care pe deasupra ne procură cele mai solide argumente în ce privește pe Dumnezeu și sufletul nostru.

LEIBNIZ CĂTRE LANDGRAF[204]

Rog din inimă pe Excelența Voastră să întrebe pe D-l Arnauld, ca din partea Sa, dacă el crede cu adevărat că este un rău atît de mare să spui că fiece lucru, fie el specie, fie individ sau persoană, are o anumită noțiune perfectă, care cuprinde tot ce se poate enunța în mod adevărat despre el, noțiune potrivit căreia Dumnezeu, care concepe totul în chip perfect, concepe acel lucru. Și dacă D-l Arnauld crede, de bună-credință, că un om care ar fi de această părere n-ar putea fi îngăduit în biserica catolică, chiar dacă el ar dezaproba sincer consecința pretinsă a fatalității. Și Excelența Voastră va putea întreba cum se împacă aceasta cu ceea ce D-l Arnauld a scris altădată, anume că nu trebuie supărat un om, în biserică, pentru asemenea opinii; și dacă nu înseamnă să respingi oamenii, printr-o asprime inutilă și nelalocul ei, cînd condamni atît de lesne tot felul de păreri care nu au nimic comun cu credința.

Se poate oare nega că fiece lucru, fie el gen, specie sau individ, posedă o noțiune completă, potrivit căreia Dumnezeu îl concepe — el care concepe totul în chip perfect —, adică o noțiune care închide sau cuprinde

tot ce se poate spune despre lucru; și se poate nega oare că Dumnezeu poate alcătui o atare noțiune individuală, a lui Adam sau a lui Alexandru, care cuprinde toate atributele lor: afecțiuni, accidente și în genere toate predicatele acestor subiecte. În sfîrșit, dacă sf. Thoma a putut susține că orice inteligență separată diferă în chip specific de oricare alta, ce rău ar fi să spunem același lucru despre orice persoană și să concepem indivizii ca specii ultime, — cu condiția de a lua specia nu în sens fizic, ci metafizic sau matematic. Căci, în fizică, atunci cînd un lucru dă naștere unui lucru asemănător se spune că ele sînt de aceeași specie; în metafizică însă sau în geometrie, *specie differre dicere possumus quaecumque differentiam habent in notione in se explicabili consistentem, ut duae Ellipses, quarum una habet duos axes majorem et minorem in ratione dupla, altera in tripla. At vero duae Ellipses, quae non ratione axium adeoque nullo discrimine in se explicabili, sed sola magnitudine seu comparatione differunt, specificam differentiam non habent. Sciendum est tamen Entia completa sola magnitudine differre non posse*[205].

LEIBNIZ CĂTRE ARNAULD

Nürnberg, 14 ianuarie 1688

... Aș dori din toată inima să puteți avea răgazul de a medita o jumătate de oră la obiecția mea împotriva cartezienilor, pe care D-l Abate C.[206] caută să o rezolve. Luminile pe care le posedați și sinceritatea Dv. îmi dau certitudinea că vă voi face să vedeți adevăratul punct în discuție și că veți recunoaște cu bună-credință cum stau lucrurile. Discuția nu este lungă și chestiunea este importantă, nu numai pentru mecanică, dar și pentru metafizică, căci mișcarea în ea însăși, separată de forță, este ceva numai relativ, și subiectul ei nu poate fi determinat[207]. Forța însă este ceva real și ab-

solut, și calculul ei fiind diferit de acela al mișcării, cum o demonstrez în chip clar, nu trebuie să ne mirăm că natura conservă aceeași cantitate de forță și nu aceeași cantitate de mișcare. Rezultă însă de aici că în natură există și altceva decît întinderea și mișcarea, — afară dacă nu refuzăm lucrurilor orice forță sau putere, ceea ce ar însemna să le schimbăm, din substanțe cum sînt, în moduri; cum face Spinoza, care pretinde că Dumnezeu singur este o substanță și că toate celelalte lucruri nu sînt decît modificații ale lui. Acest Spinoza este plin de reverii cu totul forțate, și pretinsele lui demonstrații *de Deo* nici măcar nu seamănă a demonstrații[208]. Totuși eu susțin că o substanță creată nu acționează asupra alteia, vorbind riguros metafizic, adică nu exercită o influență reală[209]. De altfel, nici nu s-ar putea explica în chip distinct în ce ar consista această influență decît, firește, cînd ne referim la Dumnezeu, a cărui operațiune este o creație continuă, și izvorîrea dintr-însul constituind dependența esențială a creaturilor. Dar, dacă vrem să vorbim ca ceilalți oameni, care au dreptate să spună că o substanță acționează asupra celeilalte, trebuie să atribuim o altă noțiune la ceea ce numim acțiune[210] — lucru care ar fi prea lung pentru a-l deduce aici; de altfel, mă refer la ultima mea scrisoare, care este destul de dezvoltată.

Nu știu dacă Reverența Sa Părintele Malebranche a replicat la răspunsul pe care i l-am dat în una din lunile din vara trecută[211], răspuns în care pun în plus în evidență un principiu general deosebit, folosit atît în mecanică, cît și în geometrie, principiu care răstoarnă în chip manifest, atît regulile lui Descartes, cît și pe acelea ale acestui Părinte, o dată cu ceea ce el spune în *Noutățile Republicii literelor*, pentru a le justifica.

Dacă găsesc într-o zi suficient răgaz, vreau să duc la capăt meditațiile mele asupra caracteristicii generale, un fel de calcul universal destinat să servească în celelalte științe ca și în matematică[212]. Am deja unele frumoase începuturi, am definiții, axiome, teoreme și probleme cu totul remarcabile cu privire la co-

incidență, la determinație (sau la *de Unico*), la similitudine, la relație in general, la putere sau cauză, la substanță — și pretutindeni procedez prin mijlocirea literelor, în chip precis și riguros, ca în algebră. Am cîteva încercări chiar în domeniul jurisprudenței — și se poate în adevăr spune că nu există autori al căror stil să se apropie mai mult de acela al geometrilor decît stilul jurisconsulților, în *Digeste*. Dar, îmi veți spune, cum putem aplica acest calcul la materii de natură conjecturală? Vă răspund că tot așa cum Domnii Pascal, Huyghens și alții au dat demonstrații *de Alea*. Căci se poate totdeauna determina ce este mai probabil și mai sigur, atît cît este cu putință să cunoaștem *ex datis*.

Dar nu trebuie să vă reținn mai mult, și poate că a fost deja prea mult. Nu aș îndrăzni să o fac atît de des, dacă materiile asupra cărora am dorit să aflu judecata Dv. nu ar fi importante. Rog pe Dumnezeu să vă conserve încă multă vreme, pentru ca să putem profita mereu de luminile Dv., și rămîn cu tot zelul etc.

LEIBNIZ CĂTRE ARNAULD

Din Veneția, în 23 martie 1690

... Sînt tocmai acum pe punctul de a mă reintoarce la mine, după o lungă călătorie întreprinsă din ordinul principelui meu, pentru cercetări istorice, în care am descoperit diplome, titluri și dovezi indubitabile privind originea comună a serenissimelor case de Braunschweig și de Este ... Și fiindcă v-am scris acum doi ani, puțin înainte de plecarea mea, îmi iau aceeași libertate ... pentru a vă aduce la cunoștință cît de prezent îmi este mereu în spirit meritul eminent al Dv. ... Călătoria aceasta mi-a servit în parte să îmi destind spiritul de ocupațiile mele ordinare. Am avut satisfacția să conversez cu mai mulți oameni capabili în materie de știință și de erudiție și am comunicat cî-

torva gîndurile mele particulare, pe care le cunoașteți, ca să profit de îndoielile și de dificultățile pe care le vor ridica; și s-au găsit unii care, nefiind mulțumiți de doctrinele comune, au avut o satisfacție extraordinară aflînd cîteva din opiniile mele: ceea ce m-a îndemnat să le aștern pe hîrtie, pentru a putea fi comunicate mai lesne: și poate că voi pune să se tipărească într-o zi cîteva exemplare, fără numele meu, pentru a le împărtăși doar la prieteni, ca să beneficiez de judecata lor. Aș dori ca Dv. să le puteți examina mai întîi, și de aceea am alcătuit rezumatul care urmează aici.

Corpul este un agregat de substanțe și nu este propriu vorbind o substanță. Trebuie în consecință ca pretutindeni în corp să se afle substanțe indivizibile, ingenerabile și incoruptibile, avînd în ele ceva ce răspunde sufletelor. Toate aceste substanțe au fost totdeauna și vor fi totdeauna unite cu corpuri organice, transformabile în chip diferit. Fiecare din aceste substanțe conține în natura sa *legem continuationis seriei suarum operationum*[213], și tot ce i s-a întîmplat și i se va întîmpla. Toate aceste acțiuni vin din propriul său fond, cu excepția dependenței sale față de Dumnezeu. Fiecare substanță exprimă Universul întreg, una însă mai distinct decît cealaltă, și cu deosebire, fiecare în ce privește anumite lucruri și potrivit punctului său de vedere. Uniunea sufletului cu trupul, și chiar operația unei substanțe asupra alteia, nu consistă decît în acest perfect acord mutual, stabilit în chip expres prin ordinul primei creațiuni, în virtutea căruia fiece substanță, urmînd propriile ei legi, se întîlnește cu ceea ce îi cer celelalte; și operațiile uneia urmează sau însoțesc astfel operația sau schimbarea celeilalte. Inteligențele sau sufletele capabile de reflexie și de cunoașterea adevărurilor eterne și a lui Dumnezeu posedă multe privilegii care le scutesc de revoluțiile corpurilor. Pentru ele trebuie să adăugăm legile morale la cele fizice. Toate lucrurile sînt făcute, în mod principal, pentru ele. Ele formează împreună republica universului, al cărei monarh este Dumnezeu. Există o jus-

tiție și o ordine perfectă observată în această cetate a lui Dumnezeu, și nu există nici o acțiune rea fără pedeapsă, nici o acțiune bună, fără o răsplată proporțională. Cu cît vom cunoaște lucrurile mai bine, cu atît le vom găsi mai frumoase și mai conforme dorințelor pe care le-ar putea forma un înțelept. Trebuie totdeauna să fim mulțumiți de ordinea lucrurilor trecute, întrucît ea este conformă voinței absolute a lui Dumnezeu, pe care o cunoaștem din ceea ce se întîmplă; dar trebuie să căutăm să facem viitorul, atît cît depinde de noi, conform voinței lui Dumnezeu prezumtive[214], sau comandamentelor sale, să împodobim Sparta noastră și să ne străduim să facem numai bine, fără a ne mîhni totuși, atunci cînd acțiunea noastră e lipsită de succes, cu încrederea tare că Dumnezeu va ști să găsească timpul cel mai potrivit pentru o schimbare în bine. Cei care nu sînt mulțumiți cu ordinea lucrurilor nu se pot lăuda că iubesc pe Dumnezeu cum trebuie. Justiția nu este altceva decît caritatea înțeleptului. Caritatea este o bunăvoință universală, a cărei înfăptuire înțeleptul o urmărește conform măsurilor rațiunii, pentru a obține cel mai mare bine. Iar înțelepciunea este știința fericirii, adică a mijloacelor de a ajunge la mulțumirea statornică, aceasta constînd în înaintarea continuă către o perfecțiune mai mare, sau cel puțin în variația unui același grad de perfecțiune.

În ce privește fizica, trebuie înțeleasă natura forței, cu totul diferită de mișcare, care este ceva mai relativ. Forța aceasta trebuie măsurată prin cantitatea de efect. Există o forță absolută, o forță directivă, și o forță relativă. Fiecare din aceste forțe se conservă în același grad în Univers, sau în fiecare mașină care nu comunică cu celelalte și cele două forțe din urmă, luate împreună, compun prima forță, adică forța absolută. Nu se conservă însă aceeași cantitate de mișcare, întrucît eu dovedesc că altfel mișcarea perpetuă ar fi gata găsită, și efectul ar fi mai puternic decît cauza sa...

NOTE

[1] Misiva către landgraful de Hessa pe care o avem aici însoțește trimiterea *Disertației metafizice* și trebuie înțeleasă în legătură cu acea operă capitală leibniziană tradusă și analizată mai sus de noi (sub nr. V).

[2] Sumarul urmează el însuși să fie cercetat în concordanță cu *Disertația metaf.* În versiunea de față a acestei din urmă opere (a se vedea V), editorul nostru a avut grijă, după cum se vede, să copieze, în fruntea fiecărui subcapitol articolul din sumar corespunzător.

[3] Leibniz socotea că era destul ca cititorul său să parcurgă sumarul spre a înțelege opera.

[4] Leibniz face aici aluzie în chip evident la celebra polemică a lui Arnauld cu Malebranche.

[5] Primul verdict al lui Arnauld privitor la concepțiile filozofice și teologice ale lui Leibniz apare deci ca pe de-a întregul dezastruos și este pronunțat pe un ton de vădită ferocitate. Cu timpul, vom vedea că francezul dovedește mai puțină asprime; totuși niciodată nu vom întîlni la el o simpatie față de opera lui Leibniz care să aibă în spatele ei un grad cît de mic de adeziune reală.

[6] Arnauld nu înțelege deci să ia act de expedientul explicativ leibnizian potrivit căruia am putea deosebi, cînd judecăm evenimentele, o necesitate absolută (adică necesitatea propriu-zisă) și o necesitate *ex hypothesi* (sau relativă) corespunzătoare contingenței din alte filozofii; Arnauld a întîlnit această teză a lui Leibniz în *Disertația metaf.*, în special XIII. În opera de față, mai departe, Leibniz va încerca din nou să se explice.

[7] Din cauza indispoziției momentane de care s-a plîns mai sus.

[8] Pe marginea manuscrisului ajuns în mîinile sale prin intermediul lui Ernst de Hessa-Rheinfels, Leibniz a notat în

limba franceză în dreptul acestei învinuiri: „n-am împărtășit niciodată această părere."

[9] *Sunt innumerabiles*... Întrebările sînt fără număr, și nu urmează să le terminăm înainte de a accede la credință, de teamă să nu ni se sfîrșească viața fără credință.

[10] Este vorba de scrisoarea de mai sus care a avut darul să-l revolte pe Leibniz.

[11] Mențiunea între paranteze e a lui Leibniz.

[12] Socinienii au format, sub conducerea lui Socin, în secolul al XVI-lea, un curent protestant care nega divinitatea lui Cristos, păcatul originar și predestinația. Erezia s-a răspîndit într-o măsură și în țara noastră, în orașele din Transilvania, confundîndu-se cu aceea a unitarienilor (antitrinitarieni).

[13] Contrar obiceiului său care îl împinge la deducții de ordin general, Leibniz raționează îndelung, în cazul lui Adam și a progeniturii acestuia, pe exemplul ce i se oferă în această împrejurare.

[14] Aluzie la *entelehiile* ce mai tîrziu vor dobîndi denumirea de *monade*.

[15] De notat că prima scrisoare din colecția noastră — scrisoare din 13 martie 1686 — e adresată de către Arnauld landgrafului Ernst de Hessa-Rheinfels și atestă dorința din partea doctorului jansenist de a curma încă de la început un schimb de vederi cu Leibniz. Acum, în urma preîntîmpinării de către Leibniz a unei reacțiuni atît de brutale și de jignitoare prin cuvinte de îndurerată surpriză, Arnauld se simte dator de a atenua efectele unei ieșiri atît de nepotrivite și se scuză direct față de acel pe care l-a lovit în mod atît de nejustificat. De acum încolo, cei doi bărbați, chiar dacă nu se acordă decît prea puțin în ideile lor, se consideră cunoscuți și își scriu și fără a recurge la bunele oficii ale landgrafului; scrisorile din 28 septembrie 1686, din 4 martie 1687 și din 28 august 1687 Arnauld le trimite direct lui Leibniz. De la un timp, comunicările insistente ale lui Leibniz rămîn fără nici un răspuns din partea lui Arnauld; și vedem că acesta îl încredințează pe Ernst de Hessa că ar fi de dorit ca Leibniz să se convertească

la catolicism încetînd să răspîndească toate acele aberații pe care mintea sa le-a închipuit.

[16] *Dum essem...* = Fiind tulburat cînd am scris avertismentul, am fost excesiv și lipsit de considerare în blamul meu. Purtarea aceasta nu o apăr, ci o condamn; nu o scuz, ci o acuz. Îl rog să o ierte și să-și aducă aminte de vechea noastră iubire, de mai înainte, uitînd ofensa cea nouă. Să facă, cel puțin, el, ceea ce este supărat că n-am făcut eu: să aibă, acordîndu-mi iertarea lui, indulgența pe care eu nu am avut-o scriind acea epistolă.

[17] Mereu Arnauld se arată deci ofuscat de o aceeași teză leibniziană, mai exact spus, de felul fantezist și cu totul „necreștinesc" în care rezolvă predestinația ca dogmă.

[18] De aici încolo Arnauld discută foarte strîns. Întîi enunță 3 puncte asupra cărora e de acord cu ceea ce e preconizat de Leibniz; și apoi formulează obiecțiile.

[19] Frază neclară. Arnauld pretinde că se pot ivi două păreri în ce privește prezența într-o noțiune a însușirilor ei caracteristice: a) aceste însușiri aparțin subiectului întrucît reșede în intelectul divin; b) ele se referă toate la ceea ce subiectul este în sine. I s-a părut că Leibniz raționează în ipoteza din urmă și că, pentru el, noțiunea individuală închide în sine, odată pentru totdeauna, tot ce i se va întîmpla; vede însă în cele din urmă că filozoful german consideră fiecare substanță, cu toate atributele ei, întrucît e reprezentată în intelectul divin. Arnauld declară că va examina, în cele ce urmează, tezele leibniziene în perspectiva aceasta.

[20] Conexiunea adică există ea în sine sau relațiile sînt ele voite în eternitate de Dumnezeu? În adevăr, aceasta e problema.

[21] Un lucru e posibil între alte lucruri posibile înainte de a fi creat. Cine nu adîncește această teză de bază a leibnizianismului nu poate pătrunde prea departe în intimitatea sistemului; și este tocmai cazul lui Arnauld.

[22] În originalul francez: *vous voulez, que l'Adam possible (...) a eu liaison avec toute la même posterité que l'Adam*

créé:... i s-ar putea spune mai bine în traducere: acest Adam posibil (...) a avut legătură cu o posteritate care e cu totul aceeași ca aceea a lui Adam cel creat...;

[25] Argumentul lui Arnauld e cu totul lipsit de valoare și nu-i opozabil lui Leibniz. Într-adevăr, de unde rezultă că Isaac, Samson și alții alții sînt creaturi ale lui Dumnezeu cu totul independente de făpturile care intră în posteritatea lui Adam? Și ce criteriu avem pentru a deosebi progenitura lui Adam de ceea ce nu este ea? Leibniz nu ne pune, cel puțin, în fața unei probleme de acest fel.

[26] Întrebarea pusă de Arnauld ar fi dacă Dumnezeu cunoaște lucruri dincolo de lumile posibile? Problemă insidioasă întrucît trage în cumpănă problema dacă voința divină trece dincolo de ce este necesar.

[27] Aici Arnauld arată că nu-l izolează pe Leibniz și că nu-l separă de contextul secolului său. El vorbește despre *„la manière dont nous nous représentons d'ordinaire que Dieu agit"*, calificativul *„d'ordinaire"* potrivindu-se filozofilor în genere. Iar propoziția care urmează: *„Nous nous imaginons que..."* se află pe aceeași linie a generalității filozofului.

[28] Arnauld se întreabă cu drept cuvînt ce pot fi substanțele *individuale* n u m a i posibile, dat fiind că orice lucru, individual sau nu, este o potență a unui act.

[29] Arnauld are în vedere aici caractere constante ale unor posibile.

[30] A se vedea nota 26.

[31] Abia acum Arnauld răspunde în fond reluînd conținutul frazei de mai sus pe care am găsit-o obscură și am căutat s-o lămurim în nota 10.

[32] Adică ne oprim fără a ne adînci în părerea că noțiunile individuale sînt reprezentate în intelectul divin.

[33] Primul contact filozofic dintre Arnauld și Leibniz, așa cum apare în documentele de mai sus făcînd parte din schimbul epistolar dintre cei doi bărbați, a avut un rezultat cu totul nefavorabil. În momentul în care ne aflăm acum, în mai

1686, filozoful de la Hanovra va încerca să concentreze într-un memoriu întreaga problemă care a dus la grava ciocnire în jurul așa-zisului punct 13: ce înseamnă că noțiunea individuală a fiecărei persoane cuprinde în ea o dată pentru totdeauna ceea ce i se va întîmpla vreodată. Această sforțare care este la baza scrisorilor ulterioare ale lui Leibniz, va fi și ea inutilă; nici pînă la urmă, în ciuda declarațiilor concesive pe care le va face în scrisoarea din 28/IX/1686, Arnauld n-a înțeles cu adevărat că propoziția în cauză este ruajul pe care se statornicește o teorie căreia secolul său și cele următoare îi acordă în toate variantele ci o importanță de prim plan, ipoteză fecundă pe care o vom întîlni înainte și după Kant la baza distincției dintre judecățile analitice și cele sintetice.

[32] Leibniz îi reproșează lui Arnauld că l-a constrîns să facă o distincție la care el însuși nu ține de loc. Nu-i mai puțin adevărat că vorbind de acum încolo, mai mult decît în trecut în mod constant în opera sa despre necesitatea absolută în opoziție cu necesitatea *ex hypothesi*, Leibniz nu are aerul de loc că introduce în sistemul său de cugetare date ce i-au fost impuse din afară.

[33] „Celălalt răspuns" al lui Leibniz e formulat abia în alineatul următor.

[34] Se poate compara această expunere a lui Leibniz cu o alta, avînd un conținut din domeniul matematicilor, care face obiectul unei corespondențe din 12 decembrie 1675 către Arnauld [cf. Gerh., *Phil. Schr.*, II, 8]: „Trebuie ca totdeauna să explicăm natura într-un fel matematic și mecanic, dar numai cu condiția să știm că înseși principiile sau legile mecanice sau ale forței nu depind numai de singura întindere matematică, ci de anumite rațiuni metafizice". O dată mai mult Leibniz exprimă părerea că îi putem urma pe cartezieni întrucît pentru ei științele naturii se folosesc de adevărurile eterne de tip matematic; dar că principiile lor, în măsura în care cunoștințele vizează substanțe individuale, sînt subordonate anumitor rațiuni metafizice. Aceeași idee, formulată la fel, se găsește și la finele scrisorii din 14 iulie 1686 adresată de Leibniz lui Arnauld.

[35] Ceea ce convine eternului, esenţelor atemporale abstracte, noţiunilor incomplete statornicite fără de intervenţia divină nu se potriveşte existenţei în timp a unor lucruri individuale voite de Dumnezeu în decretele sale libere.

[36] Exemplul cu sfera (figură geometrică) şi cu sfera (obiect singular) de pe mormîntul lui Arhimede duce la meditaţii prelungi şi la analize adînci care i-au prilejuit caracterul ilustrativ bine cunoscut.

[37] Dezvoltarea sistemului său îl va provoca pe Leibniz în ultimă instanţă să proclame că singura condiţie ca un lucru să fie posibil e să nu fie contradictoriu.

[38] S-ar putea evoca din nou aici exemplul sferei lui Arhimede. Sfera în geometrie are anumite proprietăţi care se găsesc şi în sfera de piatră de pe mormîntul lui Arhimede şi nu este de închipuit că, prin decrete libere, Dumnezeu ar putea să schimbe aceste proprietăţi, în total sau în parte, şi sfera să rămînă tot sferă. Dar sfera lui Arhimede, în individualitatea ei substanţială, are şi caracteristice (de loc, de timp, de duritate, de mărime etc.) pe care nu le găsim în chip necesar în globul de piatră pe care îl ţine în ghearc leul simbolic venetian sau în alte sfere materializate.

[39] A se vedea în cele ce urmează în corespondenţa lui Leibniz cu Arnauld.

[40] Fiecare obiect individual *numai* posibil, parte dintr-o lume la rîndul ei *numai* posibilă, cuprinde adică în sine legile acelei lumi posibile care este a sa.

[41] A Universului creat efectiv de Dumnezeu între toate universurile posibile. Despre miracol, Leibniz va trata mereu ca despre un eveniment excepţional însă nu străin de ordinea generală a Universului, ca despre un supranatural cu alte cuvinte însă nu ca despre un extrauniversal (sau contranatural): cu privire la discreţia cu care procedează filozoful german în această ordine a miracolelor se poate consulta *Disertaţia metafizică*, subcapitolul VII şi în dreptul notei noastre 29.

[42] Cauza la cartezieni (şi la Leibniz) nu-i altceva decît raţiunea. Nu există nimic în Univers care să n-aibă o raţiune de a fi.

[43] Opinia aceasta a lui Leibniz va apare în alte texte unde o vom putea studia cu mai mult folos. În principiu, substanțele individuale ale lui Leibniz, oferind o mare analogie cu sufletele și fiind independente fiecare față de toate celelalte, vor desfășura acțiuni de ordin psihic, de natură perceptivă; de unde ideea că viața lor e lăuntrică și că este marcată printr-o acțiune de oglindire a lumii din unghiul de vedere al fiecăreia.

[44] Din nou se afirmă că Dumnezeu, arhitect al Universului, își potrivește planurile în concordanță cu legile primitive ale naturii.

[45] Pasaj dificil. Cel puțin în expresii, Leibniz a identificat mai sus necesitatea *ex hypothesi* cu certitudinea, dar și cu contingența; aceste considerente afectează tocmai substratul adînc al subcapitolului XIII din *Disertația metafizică*, mereu bază a discuției.

[46] Leibniz repetă mereu aceleași enunțuri, după cum se vede aici; o face în speranța că ele vor sfîrși prin a zdruncina obstinația cititorului tot atît de puternică, dar de sens contrariu a aceleia pe care o dovedește el însuși.

[47] *Suppositio,* în latina scolastică într-un sens preluat de francezii moderni, înseamnă baza, fundamentul unui șir de propoziții, miezul unui sistem de adevăruri care se deduc unele din altele.

[48] Adică personalizarea predicatelor unui subiect în individualități complete, izolate unele de altele prin denumiri proprii nu-i obligatorie.

[49] Aici Leibniz pune în discuție o idee nouă care însă nu păstrează deocamdată decît valoarea unei paranteze: pînă acum a fost vorba despre o individualitate clar denumită ca autoare a unei pluralități de ființe încă nedenumite și nedeslușite, adică încă incomplet determinate (despre Adam de pildă și progenitura lui); și iată că deodată Leibniz întrevede — la Arnauld — eventualitatea transportării anonimatului în sînul unei substanțialități individuale care, în acest caz, nu diferă principalmente de alta și nu scapă de pluralitate decît *solo numero*. Ne aflăm aici la originea teoriei celebre a *identității indiscernabililor* pe care Leibniz o va relua de pe altă latură:

cf. Dan Badareu, *La composante logique* ..., „Acta logica", nr. 7—8, 1965.

[50] Cf. nota 47.

[51] Iarăşi în sensul că un lucru *sigur* nu are numaidecît un substrat *necesar*; a se vedea nota 45.

[52] Argumentul pe care Leibniz îl dezvoltă acum îşi are temeiul în persistenţa subiectului-substanţă

[53] Leibniz nu se mulţumeşte să afirme continuitatea unui subiect pe considerente avîndu-şi rădăcina într-o experienţă lăuntrică, *a posteriori;* anticipînd asupra kantismului, el va căuta să stabilească cum că eul, deşi are în tot momentul gînduri deosebite, rămîne acelaşi în virtutea principiului logic că acea continuitate denotă *a priori* coexistenţa unor predicate aparţinînd subiectului şi manifestîndu-se într-o unitate de apercepţiune.

[54] Pomenind de *viziune* în felul în care o face, Leibniz trece uşor asupra unui concept care i-a încurcat pe filozofii teologizanţi ai secolului: aceştia îi atribuiau lui Dumnezeu o intuiţie *sui-generis* a tot ce urmează să se întîmple, dar şi o cunoaştere imediată a evenimentelor trecute şi prezente precum şi o pătrundere directă a adevărurilor eterne. El se mulţumeşte să ne facă atenţi asupra faptului că Dumnezeu are viziunea a ceea ce logicienii clasici au denumit viitorii contingenţi; în această privinţă din urmă, a se vedea expozeul acad. Ath. Joja, *Studii de logică*, I, Ed. Acad., 1960, pp. 87—94. — Despre dogma viziunii în Dumnezeu în genere în timpul lui Leibniz, cf. Nicolas Malebranche, *Recherche de la Vérité*, Cartea a III-a, Part. a 2-a, cap. 6, *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, Éclaircissements (la cartea a III-a, sau not. 1, 2, 4, 8, precum şi Préface).

[55] Expresia e chiar a lui Arnauld. A se vedea mai sus în legătură cu nota noastră 26.

[56] A se vedea mai sus pasajul în legătură cu nota noastră 19.

[57] Acestea nu pun în cauză existenţa, după cum se vede din exemplul care urmează.

[58] Substanța individuală are ca model *eul;* sfera în specificul ei de noțiune e un model pentru figurile care au proprietăți geometrice. Leibniz nu vrea să stabilească mai mult prin această formulare puțin cam șchioapă. Dar în fundalul alineatului găsim ideea de importanță capitală că o noțiune *individuală* este infinit mai întinsă și mai greu de deslușit decît o noțiune *specifică.*

[59] Experiența senzorială are, în concepția lui Leibniz, un caracter confuz; numai intuirea lucrului și deducțiile pe care le ocazionează sînt apte să aibă drept rezultat cunoștințe clare și distincte.

[60] Leibniz ne dezvăluie aici că toată metafizica sa privitoare la natura evenimentelor din lume se bazează pe o discriminare a necesarului față de intrinsec: legăturile, chiar dacă nu se sprijină pe intervenția unor factori străini, nu se pot califica drept necesare, adică drept fatale, ele depinzînd totuși de producția unor acte *libere* ale divinității; ele sînt acelea despre care filozoful nostru spune că înclină fără a necesita, calificînd astfel ceea ce numim *contingent.*

[61] În numeroase împrejurări, Leibniz va formula în mod expres în relație cu astfel de considerente *principiul rațiunii suficiente.*

[62] E vorba de un voiaj proiectat în Italia; intră în noțiunea mea să-l fac, dar el nu aparține noțiunii mele cu necesitate, așa cum îi aparține cu necesitate noțiunii de sferă ca toate punctele de pe suprafața ei să se afle la o aceeași distanță de centru; una este deci ca un predicat să fie legat, ca în cazul sferei, *sub ratione generalitatis* și alta, ca în cazul unei noțiuni individuale complete cum sînt eu, să se afle *a parte rei.*

[63] Deasupra oricărei influențe: în textul francez: *impassible.*

[64] În originalul francez avem: *en quoy consiste le commerce des substances,* expresie în care cuvîntul *commerce* desemnează relațiile dintre două elemente sau dintre două șiruri de elemente sau de factori.

[65] Este o pură iluzie, declară Leibniz, că un corp se mișcă datorită acțiunii altuia asupra lui, tot așa cum o ipoteză gre-

şită este ocazionalismul, susţinut de către unii filozofi precum Malebranche, potrivit căruia orice mişcare în Univers îşi are explicaţia în intervenţia divină. — În *Vocabularul* lui Lalande, v° *Occasion*, găsim analizată o distincţiune principială în filozofia secolului al XVII-lea între conceptele de *cauză*, de *condiţie* şi de *ocazie*. O expunere mai clară a ocazionalismului criticat de Leibniz avem mai departe la sfîrşitul scrisorii din 14 iulie 1686 a lui Leibniz către Arnauld.

[66] Comunicarea aparentă între substanţe e o simplă concomitenţă în decursul căreia unele unităţi au stări mai clare şi mai viguroase decît altele, astfel că provoacă iluzia că sînt active, iar celelalte că sînt pasive.

[67] Data exactă a redactării acestei scrisori de către Leibniz şi a expedierii ei nu s-a putut hotărî prea bine. Cuprinsul ei repetă în mare parte, e drept cu mai multă metodă şi mai sistematic, datele şi argumentele pe care le putem afla în memoriul rezumativ de mai sus. Distingem însă unele completări sau remanieri importante între care: 1° la început, o ameliorare a vocabularului; în ce priveşte *eutatea*, nu aflăm între evenimentele care-i formează unitatea o „necesitate geometrică", dar ele toate alcătuiesc o „noţiune individuală" care rezidă în Dumnezeu: această unitate trebuie să aibă, după cum a spus Leibniz şi în memoriu, un temei *a priori* fără de care nimic n-ar dovedi că *eu*, care sînt acum în Germania, sînt acelaşi care se afla pe timpuri la Paris; 2° s-ar putea exprima acest temei în limbaj logic, fără referire la Dumnezeu; totuşi această referire e binevenită; 3° Leibniz formulează în cele din urmă axioma raţiunii suficiente, scriind: „nimic nu se face fără raţiune"; această raţiune nu-i necesitantă, dar ea explică de ce lucrurile se petrec în acest fel şi nu în altul.

[68] Cititorul va înţelege uşor că nu ne este posibil să insistăm prea mult asupra asemănărilor pe care le prezintă textele traduse aici cu alte texte leibniziene, chiar dacă ar fi vorba să punem în evidenţă faptul că formularea e mai fericită acolo decît dincolo.

[69] Aceeaşi observaţie ca în nota precedentă.

[70] Adevărurile eterne se află în intelectul divin indiferent de voinţa divină; dimpotrivă, noţiunea fiecărei persoane de-

pinde în completitudinea ei și de vrerea lui Dumnezeu, care se manifestă prin decrete *libere* din partea providenței. În ciuda celor afirmate aici de Leibniz, cartezienii, în felul lor de cugetare care poate fi și acel al lui Arnauld și chiar al lui Leibniz, diferențiază net intelectul de voință și, mai în special, intelectul divin de voința divină, îndepărtîndu-se de simplitatea teologică a scolasticii pentru care voința lui Dumnezeu e tot una cu esențialitatea sa (cf. Thoma din Aquino, *Summa contra gentiles*, I, 73); în acest sens trebuie interpretat și preceptul general al lui Descartes: „Voința... constă numai în faptul că, pentru a afirma sau a nega, pentru a ne conforma sau a ne sustrage la ceea ce intelectul ne propune, noi acționăm fără a simți că vreo forță exterioară ne constrînge". Descartes, *Meditația a IV-a*. 7. — În ce privește concepția definitivă a lui Leibniz cu referire la voința divină și la voință în genere se poate compara *Teodiceea*, III, § 273; § 301; I, §§ 22, 30, 80; II, § 119; *Nouveaux Essais* (spre a-l traduce pe Locke) II, XXI, 5.

[71] A se vedea și nota precedentă.

[72] Adică miracolele, deși contrare unor maxime subalterne, proprii naturii, aparțin și ele ordinii generale a Universului creat de Dumnezeu.

[73] Dumnezeu e din nou considerat ca arhitectul Universului, ca realizator al unui plan între mai multe planuri posibile.

[74] Ființele *per se*, care conțin un factor de continuitate în ele, în ciuda schimbărilor pe care le suportă necontenit, sînt ceea ce Leibniz denumește *entelehii*, pînă în ziua în care le va denumi *monade*.

[75] Cu referire la refuzul categoric al lui Leibniz de a considera că două substanțe pot să difere numai *solo numero* se poate consulta studiul nostru deja citat *La composante logique...*, „*Acta logica*", nr. 7—8, 1964—1965 și *G. W. Leibniz*, pp. 72, 146.

[76] Cu alte cuvinte, pentru Leibniz, continuitatea substanțială va servi de argument de bază în favoarea teoriei nemuririi sufletului și nu invers; persistența în schimbare implică amintirea; iar amintirea implică nemurirea.

[77] În ce privește „comerțul" dintre substanțe, a se revedea nota noastră de mai sus 64.

[78] Ar fi o greșeală să interpretăm fraza lui Leibniz ca și cum el ar nega acțiunile corpurilor fizice unele față de altele, dar ar admite influența unui suflet asupra altuia. Teoria armoniei prestabilite vrea să acrediteze opinia că nici o substanță de nici un fel nu interferează cu o alta; orice substanță, de orice ordine ar fi, duce o existență cu desăvîrșire independentă și separată, fiind legată numai de Dumnezeu. Ceea ce Leibniz ține să scoată aici în relief este numai că iluzia unei interdependențe este mai curentă pentru substanțe *corporale*, că se conciliază cu legile mecanice, și că el o contestă, de asemenea altora, deși pare atît de clară.

[79] Adică Leibniz se declară un partizan al teoriei corpusculare.

[80] Fraza este de considerat în relație strînsă cu o idee ce apare mereu în opera lui Leibniz; cf. mai sus nota 34.

[81] Scrisoarea aceasta a lui Leibniz aparține aceleiași epoci ca cea precedentă. După cum atestă bogatele fragmente traduse și publicate aici, documentul nu se referă la probleme de filozofie teoretice ca celelalte documente grupate aici, ci scoate în relief personalitatea lui Leibniz, înfățișîndu-se activitatea multiformă în domeniul științelor aplicative a filozofului.

[82] Avem aici o atestare în plus a unor contacte dintre Leibniz și Arnauld anterioare corespondenței pe care o publicăm aici în traducere și care se situează în anul 1686 și urm. Leibniz însuși scrie în *Teodiceea*, III, la 1710: „Celebrul D-l Arnauld căruia i-am comunicat, prin anul 1673, un dialog în limba latină cu privire la faptul că Dumnezeu a ales lumea, nu ca lipsită de răutate, dar ca cea mai bună printre toate lumile posibile"; iar în scrisoarea sa din 28 aprilie 1683, Leibniz îi comunică landgrafului de Rheinfels despre legăturile sale cu Arnauld: „Ne-am întreținut de multe ori cu privire la științe, fiindcă el [Arnauld] nu excelează mai puțin ca geometru decît ca teolog..." La Paris, Leibniz l-a cunoscut pe Arnauld imediat după sosirea sa în metropola franceză și este indiscutabil

că se referă la întreruperea acestui vechi contact prin reîntoarcerea sa în Germania cînd scrie în pasajul pe care îi avem sub ochi: „... de cînd nu am mai avut onoarea să vă văd".

[83] Leibniz în tinerețea sa studioasă s-a pregătit în vederea unei cariere juridice; primele sale lucrări sînt consacrate științei dreptului; a se vedea D. Bădărău, *G. W. Leibniz*, § 4.

[84] Între altele, Leibniz a avut și unele atribuții de intendent al minelor pe care familia de Braunschweig le poseda pe teritoriul ducatului; în acest sens, el a condus unele lucrări de inginerie, afirmîndu-și competența și ca geolog la o mină de ardezie aflătoare la Clausthal-Zellerfeld, în Harz.

[85] După cum se știe, filozoful a intrat în slujbă la Curtea din Hanovra în calitate de istoric al familiei domnitoare, de bibliotecar și de șef al arhivelor statului. Ca atare, el s-a angajat într-o vastă operă de explorare a trecutului principilor hanovrieni, lucrare pe care nu a pierdut-o niciodată din ochi, dar pe care n-a putut-o termina; nu rareori șefii casei de Braunschweig i-au imputat ceea ce se putea considera ca o serie de tergiversări provenite dintr-o sîrguitate insuficientă în materie.

[86] În secolul lui Descartes și în acel al lui Leibniz, intrase în obiceiul lumii apusene ca probleme inedite de matematici sau de filozofie generală să fie puse în public de către amatori pricepuți în astfel de jocuri intelectuale, fără a se indica dezlegarea; enunțurile își găseau locul în publicațiile timpului sau chiar numai prin afișări în piețe sau pe străzi mai frecventate, a textelor scrise de mînă, trecătorii avînd latitudinea de a le copia cuprinsul spre a-l studia apoi acasă, urmînd să răspundă folosind aceleași căi. Despre practice de acest gen și despre reflecții în genere în legătură cu anumite întrebări care trezeau un interes ocazional din partea publicului ne vorbește aici Leibniz ca de exerciții „distractive".

[87] Leibniz are în vedere aici matematicienii englezi contemporani, specializați în calculul algebric, care își arată toată satisfacția văzînd cum Leibniz calculează tangentele chiar acolo unde alții se dovedesc încurcați de prezența în ecuații a unor numere fracționare sau iraționale.

[89] Știința geografilor greci din antichitate pleca de la presupunerea că lumea pămîntească ia sfîrșit la stîncile care închid Gibraltarul dinspre Atlantic, la capătul de Vest al Mediteranei (acestor stînci așezate față în față pe țărmul european și pe cel african li se spunea *Columnile lui Hercules).* Dincolo de zonele mediteraneene se întinde împărăția întunericului și a pîclelor inospitaliere eterne în care călătorul înfrunta un teren necunoscut și nesigur.

[89] În ce privește problemele metafizice la care a meditat, Leibniz așază deci pe primul loc problema ordinii raționale a lumii întemeiată pe principiul zis al rațiunii suficiente și abandonează discuția în curs cu Arnauld care se oprește la punctul 13 al memoriului său, punct referitor la concepția ce o are despre substanțele individuale. Cele spuse în prezentul mesaj ne apropie așadar mai curînd prin stilul de gîndire pe care îl presupun de unele scrisori mai vechi ale lui Leibniz către Arnauld (istoriografii ne vorbesc fără prea multă siguranță de scrisori ale lui Leibniz din 1671 sau din 1673 sau din 1683) decît de corespondența de după 1686 reunită de el într-un pachet în vederea publicării. S-ar putea crede că filozoful de la Hanovra a anexat la pachet o veche misivă în intenția de a arăta tocmai în ce fel s-au dezvoltat relațiile sale epistolare cu Arnauld.

[90] Scrisoarea aceasta a lui Arnauld are o importanță cu atît mai vitală cu cît francezul e atît de zgîrcit în obiecțiile sale față de expunerile germanului; acesta repetă adesea, sub forme puțin diferite, aceleași opinii, astfel că unele pagini pot fi sărite.

[91] Cf. sf. Augustin, *De quantitate animae,* cap. XXXIII.

[92] *Les esprits* (plural) pus pentru *les esprits animaux.* La cartezieni, și mai înainte la scolastici, principiu al vieții individuale; Leibniz le acordă interes în *Monadologie,* 82, 83 și urm.

[93] Curcubeul este tipic în această privință: el se întinde în spațiu, dar nu-i decît o simplă aparență *(fenomen).*

[94] Analiza în cele ce urmează a ceea ce se denumește în filozofia Școlii *forma substanțială* este condusă de către Arnauld cu mare măiestrie; ea ne pune în cele 7 puncte în prezența

tuturor paradoxelor care ne pot izbi în faimoasa teorie parvenită la capătul carierii ei.

[95] E vorba probabil despre o notiță a lui Leibniz tipărită în publicația *Nouvelles de la République des Lettres*, sept. 1686.

[96] Discuția dintre Leibniz și Arnauld care a avut drept obiect aproape exclusiv articolul 13 din memoriul inițial și drept obiectiv legătura de ordine logică dintre subiectul — substanța individuală — și predicatele sale tinde să devieze într-o măsură pentru ca, conform insistențelor lui Arnauld, să îmbrățișeze problema măsurătorii forței în care Leibniz se opune lui Descartes și școlii acestuia pentru a întemeia o mecanică nouă.

[97] Din capul locului, după cum se vede, Arnauld își declină competența în ce privește controversa dintre Leibniz și Descartes în legătură cu bazele mecanicii; el așteaptă un expozeu din partea lui Leibniz promițîndu-și oarecum să rămînă neutru. Leibniz nu consimte însă să acorde prea multă atenție acestui obiect mai înainte de a fi rezolvat problema de la punctul 13 și de a fi obținut acordul lui Arnauld în această materie, astfel că de acum încolo ne vom găsi în prezența unor alternări care se observă deja în scrisoarea lui Leibniz din 28 noiembrie/8 decembrie 1686.

[98] Deocamdată, Leibniz reia firul discuției cu privire la punctul 13, acel avînd ca obiect natura generală a propozițiilor analitice, fără a se arăta tulburat de întreruperea pe care Arnauld ar dori s-o vadă intervenind; el procedează ca și cum ar fi obținut aderiunea filozofului francez în materia prelung discutată, cu două rezerve ce urmează a mai fi examinate.

[99] *Est aliquid prodire tenus* = ceva poate fi admis potrivit unei ipoteze luate provizor.

[100] *Cadaver* este luat în sensul de corp inanimat, în limba latină clasică, sens păstrat de scolastică pentru a marca o degradare a ființei. Cuvîntul, cu acest sens, apare foarte curent în opera latină a lui Dimitrie Cantemir, mai în special în *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago*.

[101] S-a remarcat deja de unii comentatori ai operei lui Leib-

niz această menționare a Conciliului din Latran. În genere, filozoful de la Hanovra e prea puțin conformist și nu găsim la el prea multe referiri la manifestări ale bisericilor creștine. Excepția pe care o descoperim aici se explică prin faptul că Leibniz se adresează unui prelat catolic, că preocupări din domeniul teologiei nu pot să lipsească în astfel de împrejurări, și mai ales că Leibniz e mereu dornic să stabilească cum că ambele biserici, cea catolică și cea protestantă, au aceleași vederi în linii mari și că confesiuni deosebite nu-i pot împiedica pe oamenii sinceri de a se înțelege între ei.

[102] Atitudinea lui Leibniz față de teoria formei substanțiale, edificiu medieval ridicat pe bazele unor reminiscențe platonico-stoiciene nu-i prea clară. Filozoful ține să declare că de la vîrsta de 15 ani și-a liberat spiritul de coloratura primejdioasă a unor vederi despre natura substanței care-l rețineau departe de vremurile sale și că a optat definitiv pentru concepțiile mecaniciste ale modernilor, iar pe de altă parte el susține că scolastica nu-i lipsită de merit, așa cum cred unii moderni, dat fiind că este autoarea teoriei formelor substanțiale. Avem și alte expuneri mai mult sau mai puțin sistematice ale lui Leibniz în legătură cu poziția sa în problema despre care e vorba. Dacă cititorul dorește să fie mai bine edificat, îi recomandăm D. Bădărău, *G. W. Leibniz,* pp. 10—16; id., *Studiul Introductiv* la volumul de față, *passim;* Leibniz, *Disertația metafizică,* subtitlurile IX—XI; *Système nouveau de la nature et de la communication des substances...* [Ediția Gerh., *Phil. Schr.,* IV, 477], etc.

[103] Pascal n-are a fi socotit ca primul autor care ne vorbește despre un așa-denumit *ciron* ca despre un animalicul invizibil din cauza micimii lui, dar care cuprinde totuși o lume în el. Speculațiile savanților asupra microcosmului s-au încuscrit destul de devreme — deja în știința greacă a antichității — cu reflexii foarte libere asupra preformației care au asigurat succesul teoriei încuibării germenilor. Leibniz a reținut toate aceste elemente care în vremea lui erau apărate de Swammerdam și, mai cu seamă, de Leeuwenhoeck, conferindu-le chiar pe alocurea un lustru nou, susținînd că ființele vii au fost

toate create de la începutul începuturilor, că ele nu se nasc cu adevărat sub ochii noștri.

[104] *Unum per accidens* nu echivalează cu o unitate, cu o uniune.

[105] Astăzi pentru asemenea subiecte s-a impus expresia de *noțiuni colective*.

[106] Această concepție nu are motiv să fie atribuită lui Platon. În forma ultimă a substanțialismului antic, o ființă e un compus dintr-o materie și dintr-o formă.

[107] Sufletul este deci mai curînd un model al substanței și își găsește un analogon în orice fel de substanță, fără să ne putem pronunța în mod expres în chestiunea dacă orice ființă este însuflețit și deci poate fi considerat pe această bază drept substanță. Problema e dintre cele mai importante și se pune pentru Leibniz cînd cugetarea lui se mișcă pe pragul animismului.

[108] După teoria bine cunoscută a lui Descartes.

[109] În originalul francez se citește: *Mais au moins je puis dire que s'il n'y a aucunes substances corporelles, telles que je veux*... Traducerea noastră e fidelă; dar exprimarea filozofului de la Hanovra e incorectă; ar trebui să putem citi: Dar cel puțin pot să spun că dacă nu întîlnim nici o substanță corporală care să prezinte tipicul cerut de mine...

[110] Leibniz folosește mereu exemplul curcubeului care este bine ales; căci curcubeul, deși nu are consistența corespunzătoare aspectului său de arc solid, colorat, nu-i o simplă halucinație, o iluzie a minții, ci un „fenomen adevărat".

[111] Despre continuu, Leibniz tratează în alte opere mai temeinic și mai deslușit; a se vedea în colecția prezentă Scrisoarea către Varignon intitulată ulterior *Cu privire la principiul continuității;* în baza acestei lucrări în special, principiul continuității se afirmă ca un principiu *metafizic*, care-și mijlocește pătrunderea în nivelele cele mai de sus ale cunoașterii omenești printr-o propulsiune asigurată de două trepte lucrînd conjugat logicește și dialectic solidar, una fiind aceea a unei divizibilități de tipul virtualităților *geometrice* și a

abstracțiilor atemporale, iar cealaltă marcînd o divizare actuală în concretul *fizic* al corporeității individuale.

[112] Sufletul are la bază o unitate „intrinsecă".

[113] Leibniz are în vedere aici tratatul cartezianului Géraud de Cordemoy, *Discernement de l'âme et du corps*, en six discours, Paris, 1666.

[114] Se va observa că, pentru Leibniz, atomul și vidul sînt noțiuni riguros corelative, dar că nu-și află temeiul în înțelepciunea divină.

[115] Aici este miezul întregii chestiuni pe care se sprijină opoziția dintre Descartes și Leibniz în domeniul mecanicii; cantitatea de mișcare din Univers nu este constantă și nu este același lucru cu cantitatea de forță vie, aceasta constantă în ochii lui Leibniz. Dezacordul în acest compartiment al mecanicii apare total, categoric și brutal între cei doi mari filozofi, chiar dacă și unul și celălalt părăsesc în chip tot atît de evident tezele scolasticii și le depășesc cu totul; cartezienii (ca și de altminteri Newton) condamnă cu strășnicie tezele forțelor oculte medievale; pe cînd Leibniz, în ce-l privește, elaborează la 1671 o *Theoria motus abstracti*, construită în funcție de noțiunea de *conatus* hobbistă, într-un stil de gîndire care nu dă în nici un fel satisfacție experienței, în corelație cu o *Theoria motus concreti (sive Hypothesis physica nova)* al cărei rost e tocmai să rezolve chestiunea opoziției dintre fizica concretă și mișcarea abstractă; dar, prin scrisoarea către Arnauld din 28 noiembrie/8 decembrie 1686, marele cugetător german deschide era unor dezbateri pasionate care aveau să se prelungească timp de mai bine de treizeci de ani și să constate că soluția cartezian a problemei nu era de natură să risipească nedumeririle scolasticii avînd ca obiect domeniul ponderii, nici să așeze într-un sistem coerent chestiunile referitoare la legile șocului dintre corpuri. Era deci indispensabil să se caute principii explicative care să pună capăt tuturor nedumeririlor stîrnite de vechea știință. Marele merit al filozofului de la Hanovra a fost că geniul său s-a folosit de calculul diferențial și integral spre a arunca o punte între dinamică și statică, lăsînd ca forța vie să fie elementul de bază al staticii.

[116] Demonstrația care încheie scrisoarea lui Leibniz este de o rară eleganță și merită să fie urmărită cu cel mai mare interes. Ea arată și care e, în ochii filozofului de la Hanovra, funcția deducției de tip matematic; ca și inducția folosită în științele experimentale, ea ar îndeplini un rol de verificare și nu unul de veritabilă creație, în timp ce s-ar admite de subiectul cunoscător că adevărul unei idei ar fi pătruns dinainte, cel puțin ca ipoteză care rămîne să fie supusă într-un fel sau într-altul unui control decisiv. În cazul de față, controlul își are temeiul în demonstrația pe care o avem sub ochi; dar din lectura atentă a *Disertației metafizice*, sub titlul XV și urm. (cf. și notele noastre corespunzătoare 87 și urm.) rezultă că, pentru Leibniz substratul cel mai autentic al teoriei lui Descartes despre constanța cantității de mișcare precum și acel al teoriei leibniziene cu privire la constanța cantității de forță vie în Univers ar fi de natură teologico-metafizică.

[117] Conceptul de *acțiune motoare*, pe care Leibniz înțelegea s-o substituie acelei de cantitate de mișcare, se măsoară, în cazul unei mișcări uniforme, înmulțindu-se masa prin viteza și prin spațiul parcurs; Leibniz îi conferă un caracter absolut și face din conservarea ei o lege a naturii; el îi acordă vitezei, sub denumirea de *velox* (simbol *v*), o natură activă care o așază în făgașul factorilor efectivi reali, dincolo de *înălțime*, simplă noțiune auxiliară.

[118] Toate cele ce urmează pun în cauză celebra teorie leibniziană zisă a „armoniei prestabilite" cu privire la care elaborări mai chibzuite nu lipsesc în opera filozofului de la Hanovra. A se vedea de exemplu Leibniz, *Monadologia*, § 4 și urm.

[119] Leibniz examinează o dată mai mult problema de a ști în ce măsură actele noastre inteligente aparțin de voința noastră sau își găsesc temeiul într-o rezoluție a lui Dumnezeu. De bună-seamă, prin aceasta se discută teza libertății morale a omului.

[120] Despre unitatea substanțială, Leibniz aproape că nu încetează nicăieri a trata în întreaga sa operă, diferențiindu-se de Descartes.

[121] Cu privire la *formele substanțiale*, concept a cărui stringență Leibniz o critică mereu cu hotărîre (a se vedea și *Studiul nostru introductiv*), constatăm și aici că lipsa lor din sistem ar fi o gravă lacună, dar că trebuie să ținem seama de anumite precizări și restricții; un simplu agregat de elemente întinse (ex. o grămăgioară de pietre) nu alcătuiește o unitate substanțială.

[122] Subînțeles: forme substanțiale.

[123] Nu uităm că aici Leibniz nu expune teoriile sale proprii, ci că interpretează, după cum se vede mai sus, opinia lui Arnauld pe care o presupune tributară acelei a lui Descartes.

[124] Limitele cartezianismului îi apar prin urmare lui Leibniz ca destul de precare în această materie.

[125] Comparația substanței cu *eutatea* este eminamente leibniziană și am fi putut să nu ne așteptăm ca marele filozof german s-o folosească atunci cînd descrie atitudinea lui Descartes pentru care cugetarea noastră e un fenomen primar din punct de vedere gnoseologic, nu și epistemologic.

[126] Ca organele unui mecanism. A se consulta teoria omului-mașină a lui Descartes și a cartezienilor, mai ales a lui Malebranche, după care animalele ca atare sînt asimilabile unor mașini și nu au în fond nici senzații, nici afecte. Descartes, *Discours de la méthode*, V, 9; *Lettre à Morus*, 5 februarie, 1649. Teza aceasta, primită la un timp în mod favorabil, a fost destul de repede părăsită de filozofii secolului.

[127] Adică omul însuși nu poate construi altceva decît mașini.

[128] „Dacă există agregate de substanțe, apoi există și substanțe adevărate din care sînt alcătuite toate agregatele", adaugă într-o notă Leibniz.

[129] Repetatele aluzii referitoare la Augustin sînt în general corecte. Arnauld comite însă greșeala de a scoate augustinismul din ambianța în care a crescut cu adevărat și care nu are nimic a face cu cartezianismul. Astfel, problema pe care o discută Adélard cu sine însuși în *Quaestiones naturales* (1116),

a într-un chip de dialog, este de a ști tocmai, inspirîndu-se de elemente neoplatoniciene, dacă nu există cumva o gradație ascendentă în ce privește substanțialitatea plantelor în raport cu acea a animalelor; „dacă voința Creatorului este ca ierburile să crească din pămînt, scrie acel autor, și nu să-și aibă originea în alte cauze naturale, această voință nu-i lipsită de rațiune". Pe de altă parte, Gilbert de la Porée (1076—1154) separă de stările lumii experienței sensibile — anume pămîntul, apa, aerul și focul — așa-numitele *substanțe sincere*, în număr tot de patru, precum există în natură, dar nu în materialitatea ei; cam aceeași idee o întîlnim și în grandioasa cosmogonie raționalistă și mecanicistă a lui Thierry de Chartres (m. aprox. 1155) care deosebește întinderea de materialitatea spațială pentru a conferi agregatelor întinse un rol subordonat. În fine, William Occam, destul de bine cunoscut de Leibniz, contestă că luminile naturale ne-ar putea duce la adevărul metafizic: în așa fel că materia (și chiar forma) le cunoaștem *a posteriori*, ele neputînd fi demonstrate în natura lor; teză pe care Leibniz n-o respinge, după cum s-a spus.

[130] Adică aici Leibniz.

[131] Se numește *filozofie corpusculară* (Cf. Lalande, *Vocabulaire*, v° *Corpuscule*) teoria care în fizică explică fenomenele de ansamblu prin anumite grupări sau anumite poziții de particule invizibile datorită micimii lor; termenul e astăzi destul de învechit.

[132] Toate aceste întrebări pe care Arnauld le pune pe tapet pentru a-l ambarasa pe Leibniz ar putea tot atît de bine să-i tulbure și pe cartezieni, și înainte de toate pe Arnauld el însuși.

[133] Trad.: În semințe?... Ce se întîmplă atunci cînd semințele cad inutile fără să ducă la vreo concepțiune? Ce, iarăși, cînd masculii nu au acces la femele de-a lungul întregii lor vieți?

[134] Expunerea lui Leibniz va fi acum consacrată problemei zise a „micilor percepții". Noi nu auzim zgomotul pe care îl face în cădere o picătură de apă, dar auzim perfect de bine în preajma mării fiecare val care se izbește de țărm și per-

cepem un ropot de ploaie pe acoperişuri. Depărtarea sau micimea lucrurilor, mulţimea lor, constituie obstacole pentru simţuri. Aceste observaţii, şi altele aparţinînd unor domenii vecine, au făcut ca Leibniz să fie socotit ca unul dintre creatorii psihologiei moderne.

[135] Problema raporturilor dintre suflet şi corp este o problemă-cheie pentru filozofia secolului al XVII-lea; acţiunea corpului asupra sufletului şi a sufletului asupra corpului rămîn lucruri ininteligibile; soluţia ar fi acea indicată puţin mai departe: cauza reală a mişcării nefiind nici sufletul, nici corpul, ea va fi Dumnezeu.

[136] „Ocazionalismul" nu-i o creaţie carteziană şi nici leibniziană; el îşi trage originea din scolastică, aceasta făcînd o diferenţă destul de netă între cauză, condiţie şi ocazie. Faţă de agitaţia neîncetată care se observă în sînul Universului şi a acţiunii mai mult sau mai puţin coerente a părţilor acestuia, Leibniz însă a înglobat ocazionalismul în sistemul armoniei prestabilite; fiece executant dintr-o orchestră cunoaşte partitura sa aşa cum i-a fost fixată dinainte, fără ca de la început pînă la sfîrşit să aibă latitudinea de a schimba o notă sau de a adăuga ceva în bucata aşa cum a fost concepută de compozitor; fiecare muzician răspunde în orice clipă unui imbold ce-i vine de la dirijor, acesta avînd o cunoaştere exactă a întregii lucrări ca şi ştiinţa a ceea ce-i revine fiecărui instrument; în aceste condiţii, orchestra cîntă în armonie, ca un singur om. În ochii lui Leibniz, orchestra este lumea, orchestranţii sînt lucrurile din lumea reală, iar dirijorul este Dumnezeu. Leibniz, fie spus în treacăt, nu-i autorul imaginii lui Dumnezeu ca ornicar divin; a se vedea mai departe nota 141.

[137] Leibniz aruncă acum o scurtă privire asupra începuturilor; orice substanţă, proclamă şi repetă mereu filozoful de la Hanovra, este creată împreună cu tot ce i se va întîmpla în decursul existenţei; reţeaua aceasta de factori şi de fapte sînt atributele substanţei pe care o observăm; dacă ele ar fi altele (dacă Cezar n-ar fi trecut Rubiconul) şi substanţa ar fi alta; Dumnezeu, prin concursul său extraordinar, creează o substanţă (cu toate trăsăturile ei în acţiune sau în stare de vir-

realitate), iar, prin concursul său ordinar, o menține în stare de existență, făcînd-o să se desfășoare în trăsăturile ei.

[108] Lunga analiză făcută de Leibniz noțiunii de miracol îl situează, în mintea lui, față de ocazionaliști. — Cu privire la definirea miracolului, există o bogată literatură pe care o putem urmări cu folos în *Vocabularul* lui Lalande, v° *Miracle* (a se consulta și *Appendice*, același termen).

[109] Descartes va fi condus să se întrebe și dacă sufletul nu stă în corp spre a-l mînui, așa precum pilotul în nava lui, pe care o călăuzește după vrere. Putem însă considera, în această privință, că ultimul cuvînt al său se află în *Les Passions de l'âme* (part. I, art. XLI): *„Toute l'action de l'âme consiste en ce que, par cela seul qu'elle veut quelque chose, elle fait que la petite glande à qui elle est étroitement jointe se meut en la façon qui est requise pour produire l'effet qui se rapporte à cette volonté"*. — *„La petite glande"* nu-i altceva decît „glanda pineală".

[110] Concomitență ca expresie a armonici prestabilite.

[111] Celebra comparație în care Dumnezeu ne apare ca „ornicarul divin" datorită căruia orologiile de pe toate turnurile unui oraș marchează mereu aceeași oră fără a depinde de un angrenaj mecanic comun nu-i o creație a lui Leibniz, ci își găsește originea la scolastici; Leibniz nu face altceva decît s-o pună în valoare și s-o popularizeze încorporînd-o meditațiilor sale filozofice [cf. Gerh., *Philos. Schriften*, IV, 500—503].

[112] *Distinguendo unum...* = Distingînd unul prin sine și unul prin accident, forma substanțială și forma accidentală, mixturile imperfecte și mixturile perfecte, făpturile naturale și făpturile artificiale.

[113] Este vizibil că Leibniz conduce aici mintea interlocutorului său în așa fel încît în cele din urmă să-l constrîngă să admită realitatea monadelor.

[114] A se vedea mai sus Scrisoarea lui Leibniz către Arnauld, din 28. XI/8. XII. 1686.

[115] În originalul francez: *estre de raison*.

[146] Leibniz a scris în limba franceză: *estre d'imagination ou perception.*

[147] S-ar putea menționa în acest sens filozofia greacă încă înainte de platonici, în special eleații. Adagiu scolastic: „*ens et unum convertuntur*".

[148] Se simte mereu că Leibniz se gîndește, ori de cîte ori pornește pe drumul purelor aparențe, la cazul curcubeului pe care îl evocă atît de des, ca fenomen ceresc ce nu-i lipsit de oarecare realitate (nefiind o pură iluzie halucinatorie); exemplul, de altfel, revine din nou în rîndurile imediat următoare pentru a atesta că ceva poate să nu fie substanțial și totuși să posede realitate: un agregat are atîta substanțialitate cîtă unitate au elementele care îl alcătuiesc.

[149] Mașinal este la Leibniz sinonim cu mecanic. A se vedea și mai sus.

[150] Cu alte cuvinte, piedicile care apar atunci cînd susținem teza împărțirii fără sfîrșit a spațiului și a materiei nu cedează înainte ca noi să înțelegem că întinderea nu-i un lucru real, ci o concepție ideală a spiritului care ne permite să operăm mereu împărțiri fără a parveni vreodată la elemente absolute ultime. A se vedea Cassirer, *G. W. Leibniz Hauptschriften*, t. II, nr. XI, și *Leibniz' System*, p. 274 și urm.

[151] Nu pierdem totuși din vedere că Leibniz construiește substanțialul în analogie cu *eul* omenesc și că e firesc ca întregul sistem să se resimtă de această poziție inițială.

[152] În originalul francez: *la masse seule.*

[153] Textul original este: *La multitude des âmes (à qui je n'attribue pas pour cela tousjours la volupté ou la douleur).* Stările prin care trec sufletele nu le conferă mai multă realitate, și nici nu le retrag din acea realitate.

[154] Leibniz a lămurit pe deplin acest punct într-o scurtă scriere *Considerații asupra principiului vieții* . . . , publicată de Gerh. în *Phil. Schr.*, vol. VI, pp. 539 sqq.

[155] Concepția după care Dumnezeu creează fără a face risipă (ceea ce ar fi o gravă imperfecție a creației) intră în mod foarte firesc în sistemul leibnizian.

[156] Mai curînd moartea e o aparență decît viața în această republică a tot ce există și care e guvernată de Dumnezeu. Aici optimismul leibnizian atinge una din culmile sale.

[157] Leibniz se folosește aici de unele motive centrale ale biologiei timpului său spre a încadra anumite elemente ce se cer rezolvate de către Arnauld în scrisoarea sa din 4 martie 1687.

[158] Tonul frazei lui Leibniz nu întărește aici subiectul pe care vrea să-l trateze și pe care îl atinge numai în treacăt. Filozoful vrea să spuie că un organism are mai multă unitate decît o grămadă, dar unitatea aceasta rămîne totuși accidentală.

[159] Ele nu constituie adică decît o unitate nominală. Leibniz cunoștea destul de bine filozofia grecilor vechi, nu atît de bine în tot cazul ca să lămurească felul în care s-a dezvoltat la ei (Democrit, Platon, Aristotel) teoria conceptului.

[160] Ajuns în acest punct al disertației sale, s-ar părea că Leibniz ține să definească poziția sa în raport cu acea a cartezienilor și s-o precizeze încă mai mult.

[161] În secolul al XV-lea și mai încoace, europenii au descoperit America în credința că au găsit un drum nou și mai scurt pînă în Indii. Curînd și-au dat seama că țărmurile pe care păşiseră erau un continent necunoscut; în acel moment s-a început a se vorbi de Indiile Occidentale (America) și de Indiile Orientale (vastele teritorii din Asia cu care contactul se făcuse încă din antichitate și care purtaseră totdeauna denumirea de India). Începuturile lumii moderne atestă că comerțul cu India asiatică s-a dezvoltat nespus de mult; la un moment dat, s-a înființat în Europa apuseană o societate capitalistă foarte puternică menită să atragă toate bogățiile asiatice; această societate a luat denumirea de Compania Indiilor: ea dispunea de flota sa proprie și de o armată de mercenari anume instruită. La ofițerii acestei armate se referă aici Leibniz.

[162] Desenul pe care ni-l prezintă Leibniz nu-i un lanț compus din verigile sale. El amintește de faimosul motiv orna-

mental grecesc, atît de răspîndit, care decora pînza şi stofele hainelor şi împodobea zidurile caselor, mobilierul etc.

[163] *Les Nouvelles de la République des Lettres*, periodic francez din vremea lui Leibniz.

[164] Reamintim că abatele François de Catelan este un mare învăţat al timpului care manifestă împotriva lui Leibniz în scrierile sale o severitate excesivă. Cît despre Nicolas Malebranche (1638—1715), numele acestui celebru reprezentant al şcolii ocazionaliste sîntem meniţi să-l întîlnim mereu în paginile cărţii de faţă (a se vedea în special Secţia a XI-a) şi îl vom cerceta cu fiecare prilej în măsura posibilităţilor şi a limitelor impuse pentru notele noastre. În fine, Christian Huyghens (1629—1695), ilustru fizician flamand de reputaţie mondială, dinamist care culege cu toată răbdarea succesiunea lui Galilei şi se înscrie în ştiinţă ca un precursor al lui Newton, apare ca o verigă de primă importanţă în lanţul de lucrări care formează ştiinţa modernă; uneori îl descoperim foarte aproape de Leibniz, alteori însă se înscrie în contrapondere faţă de filozoful de la Hanovra; discuţiile între cei doi bărbaţi sînt numeroase şi adesea fructuoase.

[165] *Ressort.*

[166] După cum am arătat în multiple împrejurări, Leibniz vorbeşte cu o foarte mare libertate de teoria scolastică a *formelor substanţiale* indivizibile şi indestructibile şi, în genere, o condamnă ca o idee excesivă şi prea îndepărtată de contextele mecanicii timpurilor moderne. Ceea ce nu-l împiedică de a încerca să rezolve problema crucială a substanţialităţii recurgînd şi la forme substanţiale, acestea fiind *monadele*, dar purtînd şi denumirea în chip expres discutată. Procedarea e cu atît mai ciudată cu cît inconsecvenţele sînt rare în sistemul lui Leibniz. Nu putem în tot cazul decît să constatăm cu mare satisfacţie că, în scrisoarea de faţă, Arnauld provoacă dezbateri care ne aşază în miezul unei probleme menite să ne rezerve dificultăţi şi încurcături, drept care ea se descoperă ca foarte preţioasă.

[167] Mintea lui Antoine Arnauld pare cuprinsă de nevoia unei explicaţii definitive şi totale cu Leibniz. De Volder, am văzut

(a se consulta notele noastre aferente corespondenței respective), îi punea lui Leibniz mereu aceleași întrebări cu gîndul să-l facă să se încurce și să se dezică pentru a se pune într-o stare de inferioritate vădită. Nu avem naivitatea să credem că de la o vreme nu va mai rămîne nici o opacitate pentru Arnauld în sistemul filozofic al lui Leibniz și că prelatul francez se pregătește cu mare însuflețire să devie un prozelit al cugetătorului de la Hanovra; cert este însă că francezul e gata să se apropie cu toată sinceritatea și cu voie bună de teze care la început l-au surprins, apoi l-au scandalizat, iar acum sînt gata să i se înfățișeze ancorate într-o strictă realitate a lucrurilor.

[168] Leibnizianismul se zbate în mari dificultăți și în imprecizii de tot felul. Arnauld observă că, după Leibniz, fiecare substanță își reprezintă întregul Univers din punctul său de perspectivă. Dar ce poate fi perspectiva într-un Univers în care spațiul e lipsit de orice consistență? Și Arnauld mai observă că fiecare subiect substanțial e, pentru filozoful german, construit după modelul eului conștient de sine: acțiunea unei substanțe este așadar exclusiv cunoaștere, și e greu de precizat dacă în aceste condiții la ființele substanțiale *acțiunea* nu-i pură *pasivitate*. Se mai pune întrebarea dacă o substanță este, la Leibniz, suma atributelor (a accidentelor) unui subiect sau dacă ea există *per se;* problema își demonstrează importanța atunci cînd e vorba de transmigrațiunea sufletelor. Ce anume își schimbă locul? În fine, referitor la terminologie, Arnauld se crede întemeiat să întrebe ce sens are, pentru Leibniz, cuvîntul *expresie*, mereu prezent cînd e vorba de viața formelor substanțiale?

[169] Dificultate demnă de Dumnezeu, în care e nevoie de intervenția unui *Deus ex machina*.

A se vedea și în Cassirer, vol. II, nota de la p. 235 precedentă la Clauberg.

[170] Disertația lui Leibniz, care urmează și care acoperă mai multe pagini, constituie o expunere memorabilă a monadismului, mai înainte ca termenul de *monadă* să apară în opera lui Leibniz. Nu găsim că ar fi nevoie de vreo explicație su-

plimentară din partea noastră, expunerea neavînd a fi rectificată sau completată.

[171] S-a tradus pluralul prin plural și singularul prin singular.

[172] *Iura poli...* = Normele cerului și lucrurilor, ordinea și legile zeilor. Toate la un loc, bătrînul Siracuzan le-a tălmăcit cu artă.

[173] Adică interpretăm că nici Parmenide, nici Melissos nu au susținut că există cu adevărat generațiune și corupțiune.

[174] John Bacon (Baconthorp), scriitor filozofic al secolului al XIV-lea, de școală averroistă; a lăsat un comentar la *Sentențele* lui Petrus Lombardus și scrierea *Quaestiones quodlibetales*. — Jean Fernel, celebru medic francez în secolul al XVI-lea; i se datorește scrierea *De abditis rerum causis*, Paris. 1548. — Ioan Grammaticus, comentator creștin al lui Aristotel, din secolul al VI-lea, cunoscut sub numele de Philopon. Principala sa operă *De mundi aeternitate contra Proclum* a fost tipărită în 1535 la Veneția. — Gabriel Biel (m. 1495), filozof din școala lui Occam, comentator al operei lui Occam *Despre Sentențele lui Petrus Lombardus;* autor al lucrării *Epitome sive Collectorium in magistri sententiarum libros IV*, Tübingen, 1501.

[175] *Sufletul lumii* este principiul de unitate și de mișcare prezent în întreg cosmosul. Răspunde unei concepții socratice care-și are temeiul la Platon, în *Timeu*, 34 b sqq., iar la Aristotel în *De anima*, 407 a, 3. Sufletul lumii este privit ca fiind însuși Dumnezeu, dar mai adesea, ca un intermediar între Dumnezeu și Ființele din Universul vizibil. La Plotin, sufletul lumii se manifestă ca ipostaziat, în sensul că se afirmă ca temeiul pentru cea de-a treia Ipostază a scriitorilor creștini, adică se aplică uneia dintre cele trei persoane divine care formează substanța sf. treimi. Se poate consulta pentru mai multă precizie Schütz, *Thomas Lexicon*, p. 361. Schelling folosește conceptul definindu-l [*Von der Weltseele, Sämt. Werke*, I, Abteil. II, 569] „ca principiu care susține continuitatea lumii organice și inorganice și care întrunește natura într-un organism universal".

[176] Cf. Eisler, *Vocabulaire*, v° *Indivisibilité* et v° *Indisécabilité* (historique).

[177] Leibniz se referă aici la o scrisoare a lui Descartes către H. Morus, publicată în *Correspondance*, V, 267 și urm.

[178] Adică universal admisă.

[179] Acum, într-o lungă expunere, alcătuind corpul unui text de primă valoare în întreaga operă a lui Leibniz, filozoful german tratează, rînd pe rînd, toate punctele cu privire la care Arnauld a cerut explicații în scrisoarea sa din 28 august 1687. Se poate considera că paginile care urmează au un caracter decisiv privitor la convingerile ambilor bărbați.

[180] Cf. nota noastră 147.

[181] Scrisoarea lui Arnauld din 28 august 1687 îl face deja pe Leibniz să protesteze o primă dată. „*Je ne me souviens pas d'avoir dit cela*", scrie el în partea de jos a paginii. A se vedea Gerh., II, 107.

[182] Aceste date Leibniz le va produce în legătură cu sistemul identității indiscernabililor. Cf. D. Bădărău, *La composante logique ..., passim.*

[183] *Rechizit.* Despre sensul acestui termen a se vedea în vol. de față de traduceri, Secția a III-a, nota 20. Leibniz vorbește în diferite puncte în opera sa despre ceea ce „revine", despre ceea ce „se repetă" ca părți într-un tot. Am putea chiar descoperi la el un principiu al *iterațiunii* care, împreună cu principiul *rațiunii suficiente*, guvernează lumea vizibilă, fiind de așezat tocmai într-o poziție inferioară (și subordonată) principiului *identității*, aceluia al *non-contradicției* și aceluia al *terțiului exclus*. Noi am încercat acum cîtva timp să integrăm exact noțiunea de rechizit în sistemul filozofic al lui Leibniz; rezultatele n-au fost prea remarcabile; filozoful nostru ne previne în textul de față că nu dorește el însuși să ducă problema la un bun sfîrșit și că renunță să intre „în discuție asupra uzului termenilor", declarație de-a dreptul surprinzătoare din gura unui cugetător căruia nu-i place să lase lucruri încurcate în expunerile sale.

[184] Despre *enteiehie* la Leibniz cf. în colecţia de faţă *Scrisorile către de Volder*, X, 87.

[185] Adică orice organizare presupune o multiplicitate de părţi organizate.

[186] Am observat în diferite rînduri cum Leibniz găseşte o analogie între *substanţă* şi *eu;* aici apropierea apare evidenţiată în compararea dintre *fiinţa* privită ca *fiinţă „organizată"* şi *om.*

[187] Teza că numai ceea ce cugetă are suflet e carteziană; dar mai sînt şi alţi filozofi care judecă la fel; iar Leibniz face aici o aluzie evidentă la însuşi Arnauld.

[188] În mintea lui Leibniz, Creaţia, ca operă a divinităţii, presupune o variaţie şi o bogăţie de forme la nesfîrşit, dar ea nu implică şi nici nu tolerează risipa, anarhia, lipsa de raţionalitate.

[189] Despre *ideile clare şi distincte* la Descartes, la carteziani şi la Leibniz, a se vedea în colecţia de faţă la Secţia V, *Disertaţia metafizică*, nota 106 şi Secţia II, *Meditaţii eu privire la cunoaştere, adevăr şi idei*, nota 1.

[190] E vorba de cunoaşterea de sine pe care fiecare din noi o are în calitatea de *res cogitans.*

[191] Forme zoologice inferioare şi organisme primitive.

[192] Marcello Malpighi (1628—1694), medic şi naturalist italian de anvergură, a studiat anatomia microscopică a nevertebratelor, cultivînd viermii de mătase şi procedînd la disecarea lor în toate fazele dezvoltării şi transformării lor. Tot Malpighi a urmărit evoluţia plantelor în al său *Anatome plantarum* cu un simţ de observaţie rar şi a fost unul din marii botanişti ai secolului său. Unele erori la el de interpretare se datoresc persistenţei unor păreri greşite asupra similitudinii structurilor animale şi vegetale.

[193] Anton van Leeuwenhoeck (1632—1723), personaj cu totul extravagant pe care Leibniz l-a cunoscut la Delft unde exercita profesiunea de negustor, dar care, familiarizat cu lucrări la microscop, a studiat „animalicule" în cadrul unor inspiraţii care s-au dovedit adesea fecunde.

[194] Teorie foarte la modă în epoca lui Leibniz, dar deja profesată în antichitate de stoicieni. Susținută pînă la capăt, ca pretindea că întreg Universul e animat, fiind compus din parcele sau din elemente mai mult sau mai puțin organizate între ele provenind din semințe. Cf. A. Rivaud, *Histoire de la philosophie*. I, 372; a se vedea, pentru contribuția filozofică leibniziană în această problemă, D. Bădărău, *G. W. Leibniz*

[195] Jan Swammerdam (1637—1680), medic și naturalist, s-a consacrat studiului anatomiei nevertebratelor și a încercat prin toate mijloacele să dezvolte ipoteza încutierii și teoria preexistenței germenilor care și-a găsit și în Leibniz un partizan hotărît. Cf. E. B. Almquist, *Grosse Biologen*, München, 1931.

[196] După cum se vede, Leibniz a făcut aici uz de tot felul de observații care i-au venit în minte despre fapte constatate de alții. Metoda experimentală este abia la începuturile ei și am arătat mai sus în *Studiul Introductiv*, cu cîtă naivitate era practicată în secolele XVI și XVII.

[197] Leibniz deci asimilează orice agregat corporal și orice organizație a materiei cu o substanță spirituală, dar nu merge nicăieri pînă la identificarea spiritului și a materiei. Rezervînd substanțelor materiale un loc inferior, el se menține într-o poziție antimaterialistă.

[198] Cu privire la această imagine mereu repetată a Universului scoțit ca cetatea lui Dumnezeu se poate consulta D. Bădărău, *G. W. Leibniz*, pp. 113—114, 116.

[199] Obținem aici tot soiul de torsiuni ale principiului leibnizian al rațiunii suficiente marcate prin: *e suficient ca*..., *totul trebuie să ducă la*... etc. etc.

[200] *Et non*... = Și nu există un vid al formelor, cum nu există unul al corpurilor.

[201] Textul care urmează pînă la sfîrșitul scrisorii se poate citi în paralel cu *Monadologia*, operă pe care Leibniz o va compune cu mulți ani mai tîrziu (cf. în colecția de față Secția XIII) și va trebui să fie considerată ca ultimul său cuvînt. Identitatea vederilor este aproape totală; singur, termenul de *monadă* n-a intrat încă în joc.

[202] În originalul francez avem: *„substances animées ou du moins vivantes"*. O substanță, am văzut, poate să fie vie, pentru Leibniz, fără a avea și suflet.

[203] Să nu omitem faptul că Leibniz nu crede în existența atomilor, a unor puncte adică insecabile și totuși întinse.

[204] Documentul nu-i datat.

[205] În geometrie [Trad.:] putem spune că diferă în specie orice prezintă o diferență consistînd într-o noțiune explicabilă în sine, ca de pildă două elipse avînd cele două axe, majoră și minoră, una în raport dublu, alta în raport triplu. Însă două elipse care nu diferă prin raportul axelor, adică prin nici o diferență explicabilă în sine, ci numai prin simpla mărime sau prin situație, nu prezintă o diferență specifică. Trebuie să știm totuși că entitățile complete nu pot să difere prin simpla lor mărime.

[206] Este vorba iarăși de abatele Catelan.

[207] Nu ne putem îngădui ca în notele noastre să discutăm mereu aceleași puncte care revin la Leibniz în corespondențe cu savanții epocii, corespondențe care se întind de-a lungul anilor. Reamintim numai că filozoful german discerne că mișcarea nu-i legată de subiecte decît în mod indeterminat și că atunci cînd avem într-un spațiu două corpuri mobile susceptibile de a se deplasa unul față de celălalt, nu ne dăm seama că se mișcă decît în cazul în care intervalul dintre ele se schimbă și nici care din ele se mișcă.

[208] Relațiile spirituale ale lui Leibniz cu Spinoza au un caracter foarte complex și au fost studiate de diferiți comentatori; a se consulta eventual D. Bădărău, *G. W. Leibniz*. Leibniz l-a vizitat pe Spinoza în Olanda unde s-a dus anume ca să-l întîlnească și a citit *Etica* în manuscris, autorul fiind încă în viață. De la prima vedere, apare că cei doi filozofi nu erau susceptibili să se înțeleagă din cauza concepției radical diferite despre substanțe; este tocmai ceea ce se constată în pasajul pe care îl avem sub ochi.

[209] Problema a fost dezbătută pe larg în cele de mai sus în concordanță cu principiul *armoniei prestabilite* și cu *ocazionalismul* de care l-au ținut strîns legat citirea operelor lui

Malebranche și ale lui Cordemoy care n-au izbutit însă să-l convingă.

[210] Acțiunea, am văzut, este pentru Leibniz, de ordine perceptivă la toate categoriile de ființe, toate fiind asimilabile cu sufletul.

[211] Despre polemica dintre Leibniz și Malebranche, tratăm pe larg în volumul de față la secția XI.

[212] Din tinerețe, Leibniz s-a lăsat legănat de visul că are menirea să compună o nouă logică, o logică a semnelor, ceea ce el denumea o *„caracteristică generală"*, despre care se vede că avea o concepție clară. Avem aici un exemplu în felul în care vorbea cunoscuților și corespondenților săi de această năzuință a sa, chiar dacă nu intra direct în subiectul discuției. Se știe că marele filozof a lăsat planul său neîndeplinit, deși a publicat în primii ani de meditații filozofice unele crîmpeie din metoda sa. Din acest punct de vedere, opera lui Leibniz prezintă lacune care au fost considerate drept un eșec, fiind analizate de comentatori în fel și chip. „Prin aceasta — scrie Cassirer, I, 4 —, conceptele complexe au a fi înțelese și prezentate ca produsele intangibile ale unor factori de bază ultimi. Leibniz a căutat să ducă pînă la bun sfîrșit această similitudine și să-i urmărească consecințele, în vreme ce în fapt el deduce în calculul său logic conținuturile complexe prin multiplicare din cele simple și stăruie să adapteze în acest mod principiile fundamentale ale operației algebrice. Această tentativă a rămas — făcînd abstracție chiar de greutățile interne — fără ecou și din punctul de vedere al „caracteristicii generale" și al reprezentării simbolice. Căci, raporturile dintre temeiurile elementare, chemate să redea totalitatea relațiilor posibile dintre conținuturile de cugetare, nu se lasă — așa cum va apare îndată — formulate și fixate în astfel de tipicuri simple de aceeași structură. Elementele conceptelor nu stau — așa cum o implică comparația cu multiplicarea și legea comutativă — într-o ordine de pură vecinătate, ele pretind să existe tot felul de forme de coordonare și de subordonare de la care ele cer fiecare considerarea lor proprie și determinarea lor aparte".

Expuneri parțiale în problema logicii „specioase" întîlnim

în diferite opere ale filozofului; a se vedea D. Bădărău, *G. W. Leibniz, passim.*

[213] *Legem continuationis...* = legea de succesiune a seriei operațiunilor sale.

[214] Leibniz adaugă cuvîntul de *prezumtiv*, fiindcă spirite finite ca ale oamenilor nu sînt niciodată sigure că deslușesc cu adevărat voința spiritului suprem.

Comentarii și observații generale. Celebrul dicton al lui Descartes: *„cogito ergo sum"* presupune că însuși faptul cugetării implică cunoașterea de sine (adică conștiința) ca un prim factor real. În ciuda anticartezianismului notoriu mereu manifestat de filozoful de la Hanovra, acest precept își profilează umbra pe întreaga operă a sa, iar *Corespondența dintre Leibniz și Arnauld* este o splendidă ilustrație a unei orientări leibniziene în care influența carteziană are un rol vădit. După cum s-a văzut, în Notița introductivă, ansamblul scrisorilor manuscrise către Arnauld a fost considerat definitiv pierdut pînă la mijlocul secolului trecut; pierderea apărea dureroasă cu atît mai mult cu cît se putea crede că manuscrisul ar fi conținut unele completări și remanieri, sortite acum să rămînă necunoscute de posteritate.

Adevărul este că Leibniz nu face parte din seria filozofilor care s-au gîndit și răzgîndit. În zadar s-ar căuta în aria cugetării sale zone de incompatibilitate, inconsecvențe, incongruențe, perspective puțin conforme cu restul; iar scrisorile sale către Arnauld nu vor face decît să vie să confirme o statornicie de mari dimensiuni, unică în istoria filozofiei. Constatăm desigur că termenul de *monadă* nu apare o singură dată în aceste expuneri scrise, adresate de Leibniz lui Arnauld: dar filozoful de la Hanovra nu „reinventează" acel cuvînt decît după 1690, an în care încetează corespondența cu Arnauld; ceea ce trebuie observat este că, în *Scrisorile către Arnauld*, întreg aparatul filozofici leibniziene e pus în picioare, cu rezerva că în punctele unde va apare în redactările ulterioare cuvîntul *monadă* — care e mai pe gustul marelui cugetător german — găsim tot o moștenire grecească, vorba *entelehie* cu exact același sens, dar care trage după sine tot

felul de înțelesuri vechi atenuante sau dimpotrivă amplificante ce se explică printr-o uzură supărătoare de care filozoful nostru nu putea să nu-și dea seama.

Să dovedim acest lucru pe scurt. Implicației carteziene *cuget deci sînt* — care a ridicat atîtea furtuni —, îi răspunde o simplă analogie leibniziană — ca însăși într-o măsură vulnerabilă — în care termenii intrînd în comparație se reciprochează, dar nu sînt efectiv luați în considerație decît în sensul de mers opus celui oferit de Descartes: *Ființa* — va proclama Leibniz — *are drept model lucrul cugetător*.

Idealismul lui Leibniz, inspirat sau nu de acel al lui Descartes, trezește mari dificultăți. Conștiința nu poate fi luată ca atare decît într-un continuu, decît în sensul unui permanent, unei unități; iar cugetele sînt izolate unele de altele, separate, activitatea spirituală apărînd cel mult ca o pînză de stări, mai precis de percepții și de reprezentări. Leibniz — și efortul său este foarte vizibil în *Scrisorile către Arnauld* — caută să se sustragă oricărei nesocotințe de acest gen și, în primul rînd, se străduiește să arate că, în nici o privință, fluiditatea cosmică nu se poate rezema pe *res extensa*, adică pe o rigiditate prin esența ei antidinamică. Dacă prin urmare idealismul berkeleian pune în cauză preceptul *„esse est percipi"*, cel leibnizian își află temeiul în formularea *„esse est percipere"*. Perceperea nu e numai un instrument de cunoaștere; ea este mai ales elementul de bază al ființului. În cadrul unei dialectici proprii, percepțiile se perindă rînd pe rînd, una cîte una, dar totdeodată ele sînt susceptibile de a se însuma în reprezentări grație unei puteri unificatoare pe care structura lor e foarte departe de a ne-o putea explica: o asemenea putere, pe de altă parte, nu va fi materială și nici o însușire a lumii corpurilor; ea va aparține ca atare unei lumi a sufletului, *multiplicitatea* stărilor cuprinse în organismele sau în agregatele materiale condensîndu-se în *unitatea* vieții cu întreg specificul acesteia. Materia, lăsată în toată voia ei, este fără forță vie; sufletul indestructibil o face, o preface și o desface. Acestea sînt punctele proprii ale unei noi concepții asupra conștiinței, asupra unei conștiințe lărgite la infinit în înțelegerea pe care o primește și în care Leibniz a căutat să-l inițieze pe Arnauld.

VII

CU PRIVIRE LA REFORMA FILOZOFIEI PRIME ŞI LA NOŢIUNEA DE SUBSTANŢĂ

NOTIȚĂ INTRODUCTIVĂ

Gerhardt a publicat [Leibniz, *Phil. Schr.*, vol. IV, p. 468 și urm.] acest fragment latin intitulat *De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae* pe care Leibniz îl tipărise la 1694 în „Acta Eruditorum Lipsiensium", p. 110 și urm. Marele filozof german deplîngea în acest text faptul că matematicienii se interesează atît de puțin de conceptele filozofice, în vreme ce se arată că acestea sînt de o importanță vitală, că noțiunea de *substanță*, în primul rînd, lămurește problemele cele mai fundamentale în raport cu adevărul. Pentru Leibniz, substanța ar cuprinde o forță *(vis activa)* care se deosebește de conceptul de forță *(potentia)* acceptat în comun de cărturari și ne este de folos pentru a rezolva cele mai grele probleme privitoare la acțiunea reciprocă a substanțelor. Gerhardt, care ne dă aceste informații rapide (vol. IV, p. 414), nu uită să adauge că Leibniz, foarte cunoscut în Franța în vremurile în care a publicat aceste cîteva pagini, nu se bucura de nici o autoritate în țara sa de origine și că articolul n-a stîrnit un prea mare ecou în intelectualitatea germană a timpului.

Noi îl redăm aici în traducere, dat fiind că și în zilele noastre oamenii ce-și închină activitatea științelor speciale manifestă adesea tendința de a se ține departe de problemele filozofice de ordine mai generală.

CU PRIVIRE LA REFORMA FILOZOFIEI PRIME ȘI LA NOȚIUNEA DE SUBSTANȚĂ

Observ că majoritatea celor ce sînt atrași de învățăturile matematice fug de doctrinele metafizice, întrucît ei constată în primele lumină, în cele din urmă, întuneric[1]. Cauza principală a acestui lucru stă, cred, în faptul că noțiunile generale și pe care le socotim mai binecunoscute decît toate au devenit, datorită neglijenței omenești și lipsei de consecvență în gîndire, ambigue și obscure; iar ceea ce se dă de obicei drept definiții nu sînt nici măcar definiții nominale, încît nu explică nimic. Și, fără îndoială, răul se revarsă asupra celorlalte discipline, care sînt subordonate celei prime și arhitectonice[2]. Astfel, în loc de definiții luminoase au apărut distincții subtile, în loc de axiome cu adevărat universale, reguli topice[3], care adesea sînt mai mult contrazise de excepții decît confirmate de exemple pozitive. Și totuși, printr-un fel de necesitate, oamenii se folosesc deseori de termeni metafizici și, înșelîndu-se singuri, cred că înțeleg aceea ce doar au învățat să spună. Și este manifest că nu numai în ce privește substanța, ci și în ce privește cauza și acțiunea, relația și similitudinea, ca și în privința majorității celorlalți termeni generali, noțiunile adevărate și fecunde sînt de obicei ignorate. De aceea nu trebuie nimeni să se mire că acea știință fruntașă care ni se înfățișează cu numele de Filozofie Primă, și pe care Aristotel a numit-o „dorită și căutată" (ζητουμένη), a rămas încă pînă astăzi între lucrurile de căutat. Desigur, Platon, ici și colo, în *Dialoguri*, urmărește sensul noțiunilor; același lucru îl face Aristotel, în cărțile numite obișnuit *metafizice;* mult totuși nu pare să se fi înaintat. Platonicii posteriori au ajuns să spună monstruozități;

grija aristotelicilor, și mai ales a scolasticilor, a fost mai mult să ridice chestiuni decît să le rezolve[4]. În vremurile noastre, bărbați remarcabili și-au îndreptat mintea și spre filozofia primă, totuși, pînă acum, fără mare succes[5]. Nu se poate nega că Descartes a adus unele lucruri mari și, mai întîi, a reluat străduința lui Platon de a îndepărta mintea de la simțuri, apoi s-a folosit în chip util de îndoielile academice. Pe urmă însă, din inconsecvență, sau din abuz de afirmare, el s-a abătut de la țintă, și nu a deosebit certul de incert, — în consecință a pus pe dos natura substanței corporale în extensiune și nu a avut concepții juste despre uniunea sufletului și a trupului; toate acestea, din cauză că nu a înțeles natura substanței în genere. Căci, printr-un fel de salt, el a trecut la rezolvarea celor mai grele chestiuni, fără să fi explicat noțiunile implicate într-însele. Iată de ce, nicăieri nu apare mai clar cît sînt de lipsite *Meditațiile* lui metafizice de certitudine, decît în scrierea unde, după îndemnul lui Mersenne și al altora, el a voit, zadarnic să le îmbrace în veșmînt matematic. Observ că alți bărbați, de o eminentă pătrundere, au abordat metafizica și au cugetat adînc la unele lucruri; dar le-au învăluit în atîta întuneric, încît par mai degrabă să le ghicească decît să le demonstreze. Mi se pare însă că în chestiunile acestea, mai mult chiar decît în cele matematice, este nevoie de lumină și de certitudine întrucît propozițiile matematicii își poartă cu ele controlul și probele, aceasta fiind cauza principală a succesului ei; în chestiunile metafizice însă sîntem lipsiți de acest avantaj. Este necesară deci o anumită metodă particulară de propunere[6], un fir prin labirint, cu ajutorul căruia chestiunile se rezolvă după modelul calculului nu mai puțin bine decît prin metoda euclidiană, conservîndu-și totuși o claritate care nu e mai prejos de aceea a vorbirii obișnuite.

Cît de mare este importanța acestor lucruri va reieși mai întîi din *noțiunea de substanță* pe care o propun, noțiune atît de rodnică, încît din ea decurg adevărurile

primare, chiar cele privitoare la Dumnezeu și la spirite, și la natura corpurilor, precum și cele, parte cunoscute, dar insuficient demonstrate, parte necunoscute pînă acum, dar care vor fi de cel mai mare folos în celelalte științe. Pentru a da o oarecare idee despre aceasta, voi spune deocamdată că noțiunea de *forță*, sau de putere, (pe care germanii o numesc *Krafft*, iar francezii *la force*), și pentru explicația căreia eu, am destinat știința particulară a *dinamicii*, aduce cea mai mare lumină la înțelegerea adevăratei *noțiuni a substanței*[7]. Căci forța activă se deosebește de potența nudă, cunoscută obișnuit în Școli, căci potența activă a scolasticilor, adică facultatea, nu este nimic altceva decît posibilitatea apropiată de a acționa, care totuși are nevoie de o excitație străină și oarecum de un stimul pentru a fi transpusă în act. Forța activă însă conține într-însa un oarecare act, sau, ἐντελέχειαν, și este intermediară între facultatea de a acționa și acțiunea însăși, implicînd în ea un efort *(conatum);* ea trece astfel, de la sine, la operație și nu are trebuință de ajutoare, ci de singura înlăturare a obstacolului. Lucrul acesta poate fi ilustrat prin exemplul corpului greu suspendat care întinde frînghia ce îl susține, sau prin acela al arcului încordat. Căci, deși gravitatea sau forța elastică pot fi, și trebuie să fie, explicate în mod mecanic, din mișcarea eterului, totuși ultima rațiune a mișcării din sînul materiei este forța care i-a fost imprimată la creația sa și care se află în fiece corp, dar care, prin însuși conflictul corpurilor, este, în natură, limitată și supusă constrîngerii, în mod variat. Eu spun deci că această forță de a acționa se află în orice substanță și dintr-însa se naște totdeauna o oarecare acțiune; astfel încît nici substanța corporală ea însăși (cu atît mai puțin cea spirituală) nu încetează vreodată de a acționa. Lucrul acesta nu par să-l fi înțeles îndeajuns aceia care au pus esența corpului în simpla extensiune, sau chiar în impenetrabilitate, și au crezut că se poate concepe un corp în repaus complet. Din meditațiile noastre rezultă

chiar că o substanță creată primește de la altă substanță creată nu forța însăși de a acționa, ci numai limitele și determinația elanului sau forței sale de acțiune; ca să nu mai vorbesc acum de alte considerații necesare pentru a soluționa problema dificilă a operației substanțelor unele asupra altora.

NOTE

[1] Secolul XVII a dăruit omenirii un număr neobișnuit de genii matematice. Pe lîngă Descartes, Blaise Pascal, Newton — și Leibniz el însuși — care s-au distins și ca mari filozofi, se pot cita, printre acei pe care filozoful de la Hanovra i-a avut mai ales în vedere ca dușmani ai metafizicii, sau ca indiferenți, mai mult sau mai puțin emuli ai lui Viète, pe Pierre Fermat (1601—1665), pe Christian Huyghens (1629—1695), pe Albert Girard (1595—1632), pe Bonaventura Cavalieri (1598—1647), pe Frans van Schooten (1615—1660), pe William Oughtred (1574—1660), pe René-François de Sluse (1622—1685), pe Robert Boyle (1626—1691), pe unii membri ai familiei Bernoulli cu care a întreținut legături de amiciție trainică și pe încă alții.

[2] Reiese din text că Leibniz nu-i încriminează pe matematicieni de o gravă situație care a dus la scindarea științelor omenești, cît se ridică împotriva unor cunoștințe grupate în așa-zisa metafizică a timpului, împovărată de valori știrbe și de un aparat terminologic factice.

[3] *Reguli topice*. Locuri comune stabilite pe baza unor clase generale, uneori fără conținut sigur și determinat.

[4] Leibniz știe, prin urmare, că problema substanței care îi apare ca problema-cheie a întregii filozofii, s-a născut odată cu înțelepții Greciei antice, că s-a dezvoltat în cadrul marilor socratici Platon și Aristotel și că a fost denaturată de scolastică. Vorbind despre *monadă*, el scrie: „*Monas* e un cuvînt grecesc care semnifică unitatea sau ceea ce este unu". Leibniz. *Principes de la nature et de la grâce*, § 1.

[5] În genere filozofii lucrează în atemporal. Leibniz însă se adresează mai mult contemporaneității sale în convingerea că va determina formarea unei culturi monadiste generalizate în întreaga Europă. Comentatorii lui Leibniz n-au făcut niciodată prea multe aprecieri asupra acestui militantism, care

explică în mare parte abundența prodigioasă a corespondenței sale.

[6] Leibniz va arăta ceva mai jos că în metafizică cercetătorul are nevoie de anumite principii autonome *(forță, Kraft)* ceea ce nu se produce în cazul matematicilor care nu sînt altceva decît un calcul. Despre natura substanței am tratat pe larg în diferite compartimente ale traducerii de față și este de la sine înțeles că nu vom relua firul discuției în fragmentul prezent care se arată atît de puțin consistent.

[7] Leibniz se consideră deci ca un fel de creator al *dinamicii.*

VIII

NOU SISTEM PRIVITOR LA NATURA ŞI COMUNICAREA SUBSTANŢELOR, PRECUM ŞI LA UNIUNEA CARE EXISTĂ ÎNTRE SUFLET ŞI CORP

NOTIȚĂ INTRODUCTIVĂ

Titlul acestui opuscul din 1695 vorbește de un sistem nou, totuși de la primul rînd Leibniz ne avertizează că acesta a fost nu numai conceput, dar și împărtășit, de mai mulți ani, unor învățați de renume. În adevăr tezele lui ne sînt cunoscute din opusculele precedente. Cum se vede din *Disertația metafizică* și din corespondența cu Antoine Arnauld, care o comentează, precum și din micul dar atît de semnificativul tratat *Primele adevăruri*, în jurul anului 1686 Leibniz se afla în posesia completă a sistemului său. E vorba aici numai de publicarea acestuia, amînată de Leibniz multă vreme, din motive de prudență.

Nu se poate nega, pe de altă parte, că între expunerile anterioare și *Sistemul* publicat acum există deosebiri: ordinea tezelor, metoda de expunere, accentele nu sînt aceleași. Unii comentatori au mers pînă la distingerea unei teorii fizice a monadelor — care își găsește expresia completă în *Monadologia* de mai tîrziu — față de metafizica anterioară a substanței (cf. Jalabert, *Teoria leibniziană a substanței*, 1947). În scrierile amintite, Leibniz urmărea demonstrația logică a tezelor sale, plecînd de la o definiție analitică a adevărului („în orice propoziție adevărată, predicatul este cuprins în subiect": *„praedicatum inest subjecto"*). Ele sînt expresia unui adevărat panlogism. („Monada este subiectul logic ridicat la rangul de substanță", spune Couturat — „Rev. de métaphysique et de morale", ianuarie 1902 —, comentînd opusculul *Primele adevăruri*, descoperit de el în arhiva leibniziană din Hanovra.) Odată cu opusculul actual, meditația logică asupra substanței cedează locul unei reflexii asupra conceptelor de bază ale fizicii și biologiei. Problemele mecanicii și noile descoperiri ale microscopului duc pe Leibniz la reluarea unor teme ale metafizicii aristotelice. Accentul cade pe un panpsihism, — prezent deja în scrisorile către Arnauld.

Deosebit de interesante sînt indicațiile biografice care introduc și însoțesc expunerea sistemului. Urmărind etapele gîndirii sale, Leibniz vorbește de formația sa primă scolastică, apoi de întîlnirea cu „modernii" și de inițierea sa în disciplinele științei noi: „Frumoasele căi pe care modernii explicau mecanic natura mă fermecară și ajunsei să disprețuiesc pe drept metoda celor care folosesc doar forme și facultăți, din care nu aflăm nimic". Sînt schițate apoi liniile sintezei la care el ajunge, după dezbateri îndelungate cu sine, împăcarea explicației mecanice a naturii cu postulatele metafizicii clasice grecești — la care de fapt n-a renunțat complet niciodată. Critica mecanicii carteziene pe de o parte, a atomismului metafizic pe de alta, îl duc la *reabilitarea formelor substanțiale*, interpretate prin conceptul de forță: „Începînd să aprofundez principiile însești ale mecanicii, pentru a găsi rațiunea legilor naturii, pe care experiența ni le aduce la cunoștință, băgai de seamă că singura considerare a *masei întinse* nu este suficientă și că trebuie să ne folosim în plus de noțiunea *forței*, noțiune foarte inteligibilă, deși e de resortul metafizicii" ... Și mai departe: „La început, după ce mă liberasem de jugul lui Aristotel, îmbrățișasem vidul și atomii, căci acestea satisfac mai bine imaginația; dar revenindu-mi, am înțeles, după multe meditații, că în simpla materie, adică în ceea ce este numai pasiv, nu e cu putință să găsim *principiile unei unități adevărate*... Pentru a găsi aceste unități reale... trebui... să reabilitez *formele substanțiale*, așa de compromise astăzi, însă într-un chip care... să separe uzul ce trebuie făcut, de abuzul care s-a făcut cu ele. Găsii așadar că natura lor consistă în forță și că de aici decurge ceva analog conștiinței și tendinței...".

Se văd deja tendințele mari ale sistemului. În introducerea volumului nostru, prof. Bădărău discută de aproape problemele pe care le ridică această evoluție în gîndirea lui Leibniz. Trimitem la expunerea nuanțată a sa.

NOU SISTEM PRIVITOR LA NATURA ŞI COMUNICAREA SUBSTANŢELOR, PRECUM ŞI LA UNIUNEA CARE EXISTĂ INTRE SUFLET ŞI CORP

(„Journal des Sçavans", 27 iunie 1695)

1. Sînt mai mulţi ani de cînd am conceput acest sistem şi l-am împărtăşit unor oameni învăţaţi, cu deosebire unuia din teologii şi filozofii cei mai mari ai timpului nostru*. Acesta, luînd cunoştinţă printr-o persoană de cea mai înaltă calitate de cîteva din părerile mele, le găsise cu totul paradoxale[1], primind însă lămuriri din partea mea, şi-a retractat aprecierea în modul cel mai nobil şi mai înălţător din lume, aprobînd o parte din propoziţiile mele şi suspendîndu-şi cenzura faţă de cele cu care încă nu era de acord[2]. De atunci mi-am continuat meditaţiile, după ocazii, pentru a nu da publicului decît păreri bine studiate, căutînd să răspund şi la obiecţiile ce s-au adus încercărilor mele de dinamică, încercări care au legătură cu ceea ce vom spune aici.

În sfîrşit, persoane considerabile manifestîndu-şi dorinţa de a-mi vedea părerile expuse mai lămurit, am riscat publicarea acestor meditaţii, deşi ele nu sînt de loc populare, nici potrivite gustului oricărui spirit. Am făcut acest pas mai cu seamă pentru a profita de judecata celor lămuriţi asupra acestor materii, căci ar fi prea delicat să caut în particular şi să somez pe cei care ar fi dispuşi să mă instruiască; această instruire totdeauna o voi primi cu bucurie, cu condiţia ca să se manifeste într-însa dragostea de adevăr mai mult decît pasiunea pentru opiniile de care eşti prevenit.

2. Deşi sînt printre cei care au lucrat mult în matematică, nu am încetat de a medita, încă din tinereţe, asupra filozofiei; căci mi s-a părut totdeauna că există mijlocul de a stabili într-însa lucruri temeinice, prin

* A. Arnauld (Nota lui Leibniz).

demonstrații clare[3]. Pătrunsesem foarte departe în țara scolasticilor cînd, tînăr încă fiind, *matematicile* și autorii moderni mă scoaseră dintr-însa. Frumoasele căi pe care modernii explicau mecanic natura mă fermecară și ajunsei să disprețuiesc pe drept metoda celor care folosesc doar forme și facultăți, din care nu aflăm nimic. Dar ulterior, începînd să aprofundez principiile înseși ale mecanicii, pentru a găsi rațiunea legilor naturii pe care experiența ni le aduce la cunoștință, băgai de seamă că singura considerare a *masei întinse* nu este suficientă și că trebuie să ne folosim în plus de noțiunea *forței*[4], noțiune foarte inteligibilă, deși e de resortul metafiziciii[5]. Mi se părea de asemenea că opinia acelora care transformă animalele în mașini[6], degradîndu-le, deși pare cu putință, nu este verosimilă, ba este chiar împotriva evidenței lucrurilor.

3. La început după ce mă liberasem de jugul lui Aristotel, îmbrățișasem vidul și atomii, căci acestea satisfac mai bine imaginația; dar revenindu-mi, am înțeles, după multe meditații, că în simpla materie, adică în ceea ce este numai pasiv, nu e cu putință să găsim *principiile unei unități adevărate*[7], de vreme ce într-însa totul e numai colecție sau acumulare de părți, la infinit. Dar multitudinea nu-și poate deține realitatea decît *de la unități adevărate*, care au altă proveniență și sînt cu totul altceva decît punctele matematice, din care *continuul* cu siguranță nu poate fi alcătuit; pentru a găsi *aceste unități reale*, fui așadar constrîns să recurg la un atom formal, de vreme ce o existență materială nu poate fi, în același timp, *materială* și perfect *indivizibilă*, adică dotată cu unitate veritabilă[8]. Trebui așadar să rechem și oarecum să reabilitez *formele substanțiale*, așa de compromise astăzi, însă într-un chip care să le facă inteligibile și să separe uzul ce trebuie făcut, de abuzul care s-a făcut cu ele. Găsii așadar că natura lor consistă în forță și că de aici decurge ceva analog conștiinței și tendinței; ceea ce înseamnă că ele trebuie concepute prin analogie cu noțiunea pe care o avem

despre *suflet*. Dar, după cum sufletul nu trebuie folosit pentru a explica detaliul economiei corpului animal, în același fel am socotit că nu trebuie să ne folosim de aceste forme pentru explicarea problemelor particulare ale naturii, deși ele sînt necesare la stabilirea unor adevărate principii generale. Aristotel[9] le denumește *entelehii prime*. Eu le numesc, poate cu mai multă claritate, *forțe primitive*, ele conținînd nu numai existența în *act*, sau complementul posibilității, ci în plus o *activitate* originală.

4. Vedem bine că aceste forme și suflete trebuiau să fie indivizibile, întocmai ca sufletul nostru, și îmi aminteam că în adevăr aceasta e părerea sfîntului Thoma în ceea ce privește sufletul animalelor. Inovația aceasta însă reînnoia marile dificultăți privitoare la originea și durata sufletelor și formelor. Căci întrucît orice *substanță simplă*, posedînd unitate adevărată, nu-și poate avea începutul și sfîrșitul decît într-un miracol, urmează că substanțele nu pot începe decît prin creație și sfîrși decît prin anihilație. Așadar (cu excepția sufletelor pe care Dumnezeu vrea încă, în mod expres, să le mai creeze), eram nevoit să recunosc că formele constitutive ale substanțelor trebuie să fi fost create o dată cu lumea și că ele subzistă veșnic. Cîțiva scolastici, ca Albert cel Mare și John Bacon, au și întrevăzut o parte din adevărul privitor la originea formelor. Și lucrul acesta nu trebuie să ne pară extraordinar, de vreme ce noi nu acordăm formelor decît durata pe care discipolii lui Gassendi o acordă atomilor[10].

5. Totuși, fui de părere că nu trebuia să amestec fără deosebire, cu aceste forme, *spiritele* sau sufletele dotate cu rațiune, care sînt de un ordin superior și au neasemănat mai multă perfecțiune decît formele împlîntate în materie, față de acestea spiritele fiind ca niște mici divinități, făcute după chipul și asemănarea lui Dumnezeu și posedînd într-însele cîte o rază din luminile divinității. De aceea, Dumnezeu guvernează

spiritele așa cum își guvernează un principe supușii, ba chiar așa cum un tată poartă grijă de copiii săi; pe cînd de celelalte substanțe dispune doar așa cum un inginer își manipulează mașinile. Spiritele au astfel legi particulare care le pun deasupra revoluțiilor materiei; și se poate spune că tot restul nu e făcut decît pentru ele, revoluțiile materiei fiind ele însele îndreptate către fericirea celor buni și pedepsirea celor răi.

6. Totuși, ca să ne întoarcem la formele ordinare, adică la *sufletele materiale*, durata aceasta pe care trebuie să le-o acordăm lor, în locul celei care se atribuia atomilor, ar putea naște îndoiala dacă nu cumva ele trec din corp în corp — ceea ce ar însemna admiterea *metempsihozei* — cam în același fel în care cîțiva filozofi au crezut în transmisiunea mișcării și a speciilor. Fantezia aceasta e însă foarte îndepărtată de natura lucrurilor. O astfel de trecere nu există; și aici mi-au venit în ajutor *transformările* observate de D-nii Swammerdam, Malpighi și Leeuwenhoeck, care se găsesc printre cei mai excelenți observatori ai timpului nostru[11], făcîndu-mă să admit cu mai multă ușurință că animalul, și orice altă substanță organizată, nu-și are începutul atunci cînd credem noi, generarea sa aparentă nefiind decît o dezvoltare și un fel de amplificare. Am observat de altfel că autorul lucrării *Cercetarea adevărului*, ca și D-l Régis, D-l Hartsoeker[12] și alți oameni capabili n-au rămas prea departe de acest fel de a vedea.

7. Mai rămînea însă întrebarea cea mai mare: ce devin aceste suflete sau forme cînd moare animalul, adică atunci cînd individualitatea substanței organice este distrusă. Și aceasta este problema cea mai tulburătoare, cu atît mai mult cu cît pare puțin rațional să admitem că sufletele rămîn fără utilizare într-un haos de materie confuză. Lucrul acesta m-a făcut în cele din urmă să cred că singura părere rațională care poate fi admisă este aceea că nu se conservă numai sufletul, ci

totodată animalul însuși și mașina sa organică, deși, datorită distrugerii părților grosolane, acesta a fost redus la dimensiuni atît de mici încît ele scapă simțurilor noastre, așa cum scăpau înainte de nașterea animalului. De aceea, nici nu există nimeni care să poată arăta momentul adevărat al morții, aceasta putînd trece multă vreme drept o simplă încetare a acțiunilor perceptibile, ba chiar nefiind altceva la animalele simple: dovadă *revenirea* la viață a muștelor înecate și apoi îngropate în cretă pulverizată, și alte exemple asemănătoare, care ne dau îndeajuns de știre că ar exista multe întoarceri la viață — și mult mai de departe — dacă oamenii ar fi în stare să pornească din nou mașina. Și este de crezut că de ceva asemănător a vorbit marele Democrit, oricît de atomist era, — cu toate că Pliniu își bate joc de aceste lucruri. Este așadar natural ca animalul, de vreme ce el e totdeauna viu și organizat(cum încep să o recunoască persoane de mare pătrundere), să și rămînă veșnic așa. Și fiindcă astfel nu există naștere, nici generație cu totul nouă a animalului, urmează că nu va exista nici stingere finală, nici moarte întreagă a lui, în sens riguros metafizic. Și că, în consecință, în locul *transmigrației* sufletelor nu există decît o *transformare* a unuia și aceluiași animal, după modul deosebit în care organele lui sînt adunate și după cum sînt mai mult sau mai puțin dezvoltate.

8. Sufletele dotate cu rațiune urmează totuși legi mult mai înalte și sînt scutite de tot ce le-ar putea face să-și piardă calitatea de cetățene în societatea spiritelor, deoarece Dumnezeu a avut grijă ca nici o schimbare a materiei să nu le poată face să-și piardă calitățile morale ale personalității lor. Și se poate spune că totul tinde către perfecțiunea nu numai a Universului în general, ci și a acestor creaturi în particular, — destinate la gradul de fericire în care este interesat Universul, potrivit bunătății divine, care se dăruiește fie-

căruia în măsura în care înțelepciunea suverană o poate îngădui.

9. În ce privește calea obișnuită parcursă de animale și de alte substanțe corporale, în a căror pieire completă s-a crezut pînă acum și ale căror schimbări atîrnă mai degrabă de legi mecanice decît morale, am observat cu plăcere că autorul cărții despre *Dietă*, care se atribuie lui Hipocrate, întrevăzuse o parte din adevăr cînd spunea în termeni clari că animalele nu se nasc și nu mor, iar lucrurile despre care credem că au început și pier nu fac decît să apară și să dispară. Asta era de asemenea credința lui Parmenide și a lui Melissos, citați de Aristotel, căci anticii aceștia erau mai solizi decît se crede.

10. Nimeni pe lume nu e mai dispus decît mine să recunoască dreptatea modernilor, totuși găsesc că ei au împins reforma lor prea departe, printre altele, confundînd lucrurile naturale cu cele artificiale[13], din pricină că n-au avut idei îndeajuns de mari despre maiestatea naturii. Deosebirea dintre mașinile acesteia și ale noastre ei o concep doar ca o deosebire de la mare la mic. Ceea ce a făcut de curînd pe un om foarte capabil, autor al cărții *Convorbiri despre pluralitatea lumilor*[14], să spună că acela care privește natura de aproape o găsește mai puțin demnă de admirat decît crezuse, semănînd doar cu atelierul unui meșteșugar. Cred că în felul acesta nu ni se dă o idee îndeajuns de vrednică de ea. Numai sistemul nostru arată, în sfîrșit, adevărata și imensa distanță care există între cele mai mărunte producții și mecanisme ale înțelepciunii divine și capodoperele cele mai mari ale artei unui spirit mărginit; diferența aceasta neconstînd numai în grad, ci fiind chiar de gen. Trebuie așadar să știm că mașinile naturii au un număr cu adevărat infinit de organe și sînt atît de bine înzestrate și la adăpost de toate accidentele, încît nu e cu putință să fie distruse. O mașină naturală rămîne tot mașină în cele mai mici părți ale

ei, ba, ceea ce e mai mult, ea rămîne mereu aceeași mașină, mașina care a fost, suferind numai transformări prin pliurile diferite pe care le primește, fiind adică uneori desfășurată și alteori strînsă și oarecum concentrată — atunci cînd credem că este pierdută.

11. În plus, prin mijlocirea sufletului sau a formei se află într-însa o unitate veritabilă, care răspunde la ceea ce numim, în noi, eu, — lucru care nu se poate întîlni nici în mașinile datorate artei, nici în simpla masă a materiei, oricît ar fi ea de organizată, aceasta putînd fi considerată doar ca un fel de armată, sau ca o turmă, sau ca un eleșteu plin de pești, sau ca un ceas compus din resorturi și din roate. Totuși, dacă n-ar exista adevărate *unități substanțiale*, n-ar exista într-o colecție nimic substanțial, nici real. Aceasta silise pe D-l Cordemoy să părăsească pe Descartes ca să îmbrățișeze doctrina atomilor lui Democrit, pentru a găsi o unitate adevărată. Însă *atomii materiali* sînt contrari rațiunii[15], pe lîngă că sînt și ei compuși din părți, de vreme ce într-înșii legătura indisolubilă a unei părți cu cealaltă (admițînd că ea ar putea fi concepută sau presupusă cu temei, n-ar distruge diversitatea lor. Singuri *atomii substanțiali*, adică unitățile reale și absolut lipsite de părți, sînt izvoarele acțiunilor și primele principii absolute ale compoziției lucrurilor, oarecum elementele ultime în analiza substanțelor. Le-am putea numi *puncte metafizice:* ele posedă *ceva vital* și un fel de *percepție*, iar *punctele matematice* sînt *punctul lor de vedere*, din care ele exprimă Universul. Cînd însă substanțele corporale sînt contractate, toate organele lor împreună nu constituie pentru noi decît un *punct fizic*. Așadar, punctele fizice nu sînt indivizibile decît în aparență; punctele matematice sînt exacte, dar nu sînt decît modalități; singure punctele metafizice sau substanțiale (constituite din suflete sau forme) sînt exacte și reale și fără ele n-ar exista nimic real, de vreme ce fără unități adevărate n-ar exista nici pluralitate.

12. Stabilind lucrurile acestea, credeam că am intrat în port; dar cînd începui să meditez asupra uniunii sufletului cu trupul fui, ca să zic așa, aruncat din nou în plină mare. Căci nu găseam nici un mijloc prin care să explic cum face trupul să pătrundă ceva în suflet și, *viceversa;* nici cum poate comunica o substanță cu altă substanță creată. Ajungînd la acest punct, D-l Descartes părăsise partida, atît cît putem ști din scrisorile sale; discipolii săi însă, văzînd că părerea comună e cu neputință de conceput, au socotit că noi simțim calitățile corpurilor datorită faptului că Dumnezeu, cu ocazia mișcărilor materiei, face să se nască în sufletul nostru cugetări; iar cînd, la rîndul său, sufletul nostru vrea să miște corpul, Dumnezeu este, după socotința lor, acela care-l mișcă, pentru suflet. Și deoarece comunicarea mișcărilor li se părea și ea de neconceput, ei au crezut că Dumnezeu este cel care imprimă mișcare unui corp cu ocazia mișcării altui corp: în aceasta constă *Sistemul Cauzelor Ocazionale*, cum îl numesc ei, al cărui succes a fost mare, datorită frumoaselor cugetări ale autorului cărții *Căutarea Adevărului*[16].

13. Trebuie să mărturisim că dificultatea a fost bine pătrunsă, arătîndu-se ce e cu neputință; nu ni se pare însă că ea a fost și ridicată, explicîndu-se ceea ce se petrece efectiv. Este foarte adevărat că nu există influență reală a unei substanțe create asupra alteia, vorbind riguros metafizic; și iarăși, că toate lucrurile, cu tot ce au real în ele, sînt produse în mod continuu de puterea lui Dumnezeu; pentru a rezolva probleme însă nu e de ajuns să folosim cauza generală și să introducem, cum se zice, *Deum ex machina*. Căci dacă se face aceasta, fără să mai existe altă explicație scoasă din rîndul cauzelor secunde, înseamnă, ca să vorbim limpede, că se recurge la miracol. În filozofie însă trebuie să ne străduim a găsi explicații raționale, arătînd modul în care lucrurile sînt executate de înțelepciunea divină potrivit noțiunii subiectului de care e vorba.

14. Obligat așadar să recunosc că este cu neputință ca sufletul sau altă substanță veritabilă să primească ceva dinafară, decît în virtutea atotputerniciei divine, fui condus pe nesimțite la un mod de a vedea care mă surprinse, dar care mi se pare inevitabil și are în adevăr avantaje foarte mari și frumuseți deosebite. Trebuie să spunem anume că Dumnezeu a creat de la început sufletul sau oricare altă unitate reală așa încît totul într-însul să se nască din propriul lui fond, printr-o desăvîrșită *spontaneitate* în ceea ce-l privește, și totuși în *conformitate* desăvîrșită cu lucrurile de afară. Și astfel, senzațiile noastre interioare (care se găsesc adică în sufletul însuși, și nu în creier sau în părțile subtile ale trupului), nefiind decît fenomene rînduite potrivit existențelor externe, adică aparențe adevărate, sau un fel de vise bine ordonate, trebuie ca în suflet percepțiile acestea interne să se producă în virtutea propriei lui constituții originale, adică în virtutea naturii sale reprezentative (capabile să exprime lucrurile dinafara lui în raport cu organele sale), care i-a fost dată din momentul creației și care constituie caracterul lui individual. Iată de ce fiecare substanță, reprezentînd exact tot Universul, în felul ei și potrivit unui punct de vedere anumit, iar percepțiile sau expresiile lucrurilor externe ivindu-se în suflet la momentul cerut, în virtutea propriilor lui legi, ca într-o lume aparte[17] și ca și cum nimic n-ar exista decît Dumnezeu și sufletul[18] (ca să mă folosesc de modul în care se exprimă o anumită persoană, de o mare înălțime spirituală, a cărei evlavie este renumită), un perfect acord va domni între toate aceste substanțe, producînd același efect pe care l-am constata dacă ele ar comunica între ele prin transmiterea speciilor sau calităților pe care le imaginează filozofii comuni. Pe deasupra, masa organizată, în care se găsește punctul de vedere al sufletului, fiind exprimată mai de aproape și, reciproc, ea fiind gata să acționeze de la sine, potrivit legilor mașinii corporale, în momentul voit de suflet, fără ca unul din ele să tulbure legile celuilalt — spiritele animale și sîngele exc-

cutind tocmai în acel moment mișcările care trebuie pentru a răspunde pasiunilor și percepțiilor sufletului —, raportul acesta mutual, regulat de mai înainte în fiecare substanță a Universului, produce ceea ce noi numim *comunicația* lor, și el singur constituie *uniunea sufletului cu corpul*. Și în chipul acesta se poate înțelege modul cum sălășluiește sufletul în corp, printr-o prezență imediată cum nu poate fi alta la fel, întrucît el se află în corp așa cum se află unitatea în rezultatul unităților, care este multitudinea.

15. Ipoteza aceasta este cu totul posibilă[19]. În adevăr, de ce nu ar putea Dumnezeu să dea de la început substanței o natură sau forță internă capabilă să producă în chip ordonat (ca un *automat spiritual sau formal, totuși liber* cînd substanța este înzestrată cu rațiune) tot ce i se va întîmpla, adică toate aparențele sau expresiile pe care le va avea, și aceasta fără ajutorul vreunei creaturi? Cu atît mai mult, cu cît natura substanței cere cu necesitate și implică esențial un progres sau o schimbare, fără care ea nu ar avea forță pentru a acționa. Și fiindcă această natură a sufletului reprezintă Universul într-un chip foarte exact — deși mai *mult* sau mai puțin distinct —, șirul reprezentărilor pe care și le produce în sine sufletul va răspunde, într-un mod natural, șirului de schimbări din Universul însuși, așa cum în schimb și corpul a fost la rîndul lui acomodat sufletului, pentru cazurile în care acesta este conceput ca acționînd în afară; ceea ce este cu atît mai rațional, cu cît corpurile sînt făcute numai pentru spirite, singure capabile să intre în societate cu Dumnezeu și să proclame gloria lui. Astfel, de îndată ce s-a înțeles că această *ipoteză a acordurilor* este posibilă, se vede totodată că ea este cea mai rațională și că ea ne dă o idee minunată despre armonia Universului și despre perfecția operelor lui Dumnezeu.

16. Se găsește într-însa în același timp marele avantaj că, în loc de a spune că noi nu sîntem liberi decît în

aparență și doar într-un chip suficient pentru practică — așa cum au crezut mai multe persoane cu judecată —, trebuie mai degrabă să spunem că nu sîntem determinați dinafară decît în aparență, și că, exprimîndu-ne riguros metafizic, noi sîntem într-o desăvîrșită independență față de influența tuturor celorlalte creaturi. Ceea ce pune totodată într-o minunată lumină imortalitatea sufletului nostru și conservarea pururea uniformă a individualității noastre, ordonată desăvîrșit în virtutea propriei sale naturi, la adăpost de toate accidentele dinafară, — oricît s-ar părea că lucrurile stau tocmai invers. Nici un sistem n-a scos vreodată mai în evidență înălțimea naturii noastre. Fiece spirit fiind o lume aparte, fiindu-și suficient lui însuși și fiind independent de orice altă creatură, implicînd în sine infinitul, exprimînd Universul, el este tot atît de durabil, tot atît de subzistent, tot atît de absolut ca însuși Universul creaturilor. Așadar, trebuie să socotim că în acest Univers el trebuie să figureze totdeauna în modul cel mai propriu de a contribui la perfecțiunea societății tuturor spiritelor, societate care constituie uniunea lor morală în cetatea lui Dumnezeu. Găsim în acest sistem, de asemenea, o nouă probă a existenței lui Dumnezeu, care este de o claritate surprinzătoare. Căci acordul acesta desăvîrșit între atîtea substanțe care nu au nici o comunicație între ele nu poate decurge decît din cauza lor comună.

17. Pe lîngă toate aceste avantaje, care fac această ipoteză recomandabilă, se spune că ea este mai mult decît o ipoteză, întrucît explicarea lucrurilor într-un mod inteligibil nu pare posibilă pe altă cale și întrucît mai multe dificultăți mari, care au dat pînă acum de lucru minților cugetătoare, par să dispară de la sine atunci cînd o înțelegem bine. Pe de altă parte, modurile noastre obișnuite de a vorbi își păstrează și ele sensul. În adevăr, putem spune că substanța a cărei dispoziție constituie explicația inteligibilă a schimbării (astfel încît putem considera că, în acest punct, față de ea au fost

acomodate celelalte substanțe[20], de la început, potrivit ordinii decretelor lui Dumnezeu) este aceea pe care trebuie, sub acest raport, să o concepem ca *acționînd* asupra celorlalte. Prin urmare, acțiunea unei substanțe asupra alteia nu este o emisiune, nici o transplantare a unei entități — cum se concepe în mod comun —, și ea nu poate fi rațional înțeleasă decît în felul cum am spus. Este adevărat că în materie se concep foarte bine emisiuni și recepții de părți, prin care este just să se explice, pe cale mecanică, toate fenomenele din fizică; fiindcă însă masa materială nu este o substanță, este limpede că atunci cînd se referă la substanța însăși acțiunea nu poate fi alta decît cea pe care am arătat-o.

18. Oricît ar părea ele de metafizice, considerațiile acestea sînt și în fizică de o minunată utilitate[21] la stabilirea legilor mișcării — cum se va putea vedea din tratatul nostru de *dinamică*[22]. În adevăr, se poate spune că, în ciocnirea corpurilor, fiecare dintre ele nu suferă decît prin propriul său resort — cauză adevărată a mișcării care se află deja într-însul. Iar cît privește mișcarea absolută, nimic nu o poate determina matematic, de vreme ce totul se termină în raporturi, ceea ce face ca între ipoteze să existe totdeauna o echivalență deplină, ca în astronomie[23]; așa încît, orice număr de corpuri am lua, putem atribui în mod arbitrar oricăruia din ele repausul sau orice grad de viteză voim, fără ca supoziția noastră să poată fi contrazisă de fenomenele mișcării — fie aceasta în linie dreaptă, circulară sau compusă. Este totuși rațional să atribuim corpurilor mișcări veritabile, potrivit supoziției care dă socoteală în modul cel mai inteligibil de fenomene, denumirea aceasta fiind conformă conceptului de acțiune pe care l-am stabilit mai sus.

NOTE

[1] Cf. în corespondența lui Leibniz cu Arnauld (opusc. VI în volumul nostru), scrisoarea din februarie 1686 a lui Leibniz însoțită de rezumatul tezelor sale metafizice, și răspunsul lui Arnauld din martie același an, — ambele adresate Landgrafului de Hessa, care servea de intermediar.

[2] Cf. scrisoarea lui Leibniz către Landgraf din aprilie 1686 și retractările lui Arnauld, din mai același an.

[3] Să se compare cu începutul opusculului *Cu privire la reforma filozofiei prime și la noțiunea de substanță* (nr. VII în vol. de față).

[4] „A găsi rațiunea legilor naturii pe care experiența ni le aduce la cunoștință". Știința pentru Leibniz, ca și pentru Descartes, nu se oprește la constatări și generalizări empirice. Ea implică deducerea din principii raționale. Newton va spune despre Leibniz mai tîrziu: „il préfère les hypothèses aux arguments d'induction tirez des Expériences".

Divergența lui Leibniz față de cartezieni privește tocmai principiile mecanicii. La apariția *Noului sistem* polemica era în toi. Reducerea corpului la întindere făcea din fizica lui Descartes o promoțiune a geometriei. Critica legilor carteziene ale mișcării (ca fiind contrazise de experiență) și a principiului conservării cantității de „mișcare" $(m \cdot v)$ în Univers, duce pe Leibniz la concepția dinamicii sale (*Specimen dynamicum* apare în 1695), și la principiul conservării în Univers a cantității de forță $(m \cdot v^2)$.

[5] Termenul de metafizică este luat aici în sens larg: marchează opoziția față de intuiția sensibilă și de pura geometrie, fără să depășească planul fenomenelor. (Cf. scrisoarea către de Volder din 3 iunie 1703: „Forțele ce se nasc din masă și din viteză sînt derivate și... privesc fenomenele", —

„vires quae ex massa et velocitate oriuntur derivativae sunt et ad... phaenomena pertinent".

[6] Consecință extremă a dualismului cartezian al întinderii și cugetării.

[7] Întreaga argumentare este axată pe ideea unității ființei: „Totdeauna s-a crezut că unul și ființa sînt lucruri reciproce"; „ceea ce nu este cu adevărat *o* ființă nu este nici cu adevărat o *ființă*" (Scris. către Arnauld din 30 aprilie 1687).

În scrierile din jurul anului 1686, principiul care susține întreaga demonstrație are caracter logic: *„in omne propositione vera praedicatum inest subjecto"*; principiul invocat acum, în reflexiile asupra bazelor mecanicii, este ontologic: *„ens et unum convertuntur"*, „ființă și unu sînt termeni reciproci".

[8] În ediția Gerhardt pasajul este ceva mai dezvoltat: „...fui așadar constrîns să recurg la un ***punct real*** și, ca să spun astfel, *însuflețit*, adică la un ***atom substanțial***, care trebuie să cuprindă ceva formal sau activ..." Expresiile subliniate de mine revin în chip mai explicit în paragraful 11. Cum trebuie înțelese rezultă din întreaga argumentare a textului: ele se definesc în opoziție cu punctul matematic, care este numai ideal, și cu „atomul lui Epicur", care este spațial și deci numai în aparență indivizibil.

[9] Cu tot interesul pentru știința modernă, la edificarea căreia a adus contribuții esențiale, în ce privește „principiile generale" Leibniz a rămas totdeauna legat de gîndirea greacă: a dorit „sistematizarea" tezelor platonice, așa cum aici reia teme aristotelice; se referă chiar la sf. Thoma și la alți scolastici, cum se vede mai departe. Căutarea acordului cu înaintașii, aspirația către o *„perennis philosophia"* este constantă în cugetarea lui.

[10] Paragrafele 4—10 schițează în linii mari o metafizică panpsihistă, pe care am întîlnit-o larg dezvoltată și apărată, în corespondența cu Arnauld. Ea va fi reluată în *Monadologie*. Observațiile noi ale biologilor datorite microscopului sînt comentate de Leibniz cu cel mai mare interes. Ele îi apar ca o confirmare experimentală a tezelor metafizicii sale preformiste.

[11] Malpighi, Leeuwenhoeck, Swammerdam — „cei mai excelenți observatori ai timpului nostru". Malpighi ajunge la concepția alcătuirii corpului organic din celule (*Anatome plantarum*, 1675); totodată, el descrie pentru prima oară dezvoltarea oului de găină și este considerat ca întemeietor al embriologiei moderne. Anton v. Leeuwenhoeck (1632—1723) este descoperitorul spermatozoizilor, iar Jan Swammerdam (1637—1680) e cunoscut prin studiile asupra anatomiei și metamorfozei insectelor (Cf. E. Cassirer, notele la trad. germ. a *Operelor filozofice* ale lui Leibniz, Felix Meiner, 1924, vol. II, p. 55 note.)

[12] Malebranche, *Recherche de la vérité* (1674—75). — Pierre Silvain Régis, *Cours entier de philosophie ou Système général d'après les principes de Descartes*, 1691, Amsterdam; Hartsoeker, *Essai de Dioptrique* (1694), *Principes de Physique* (1696). — Cf. Cassirer, *op. cit.*, vol. II, p. 262, nota 398.

[13] Distincție fundamentală în filozofia lui Aristotel.

[14] Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, 1686.

[15] „Atomii materiali sînt contrari rațiunii", adică principiului rațiunii suficiente, cum va arăta mai pe larg în corespondența cu S. Clarke (postscriptum la Scris. a IV-a).

[16] Pentru raporturile lui Leibniz cu Malebranche să se vadă mai departe opusculul *Examinarea principiilor lui Malebranche*.

[17] Deși termenul de monadă apare ceva mai tîrziu, într-o scrisoare a lui Leibniz către Fardella, din 1697, conceptul acesta este definitiv fixat, cum se vede din aceste paragrafe.

[18] E vorba de sf. Tereza din Avila, mistică spaniolă, fondatoarea ordinului Carmelului. Trăsăturile religioase în gîndirea lui Leibniz au fost cercetate de J. Baruzi (*Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, 1907) și ulterior de Dietrich Manke (în studii variate).

[19] Ipoteza armonici prestabilite o vom întîlni în opusculul următor, pe larg dezbătută și apărată de Leibniz.

[20] Să se vadă în *Monadologie*, paragr. 51.

[21] Pentru aplicația aceasta minunată să se compare paragr. XVII și XVIII din *Disertația metafizică*.

[22] Leibniz face aluzie la scrierea lui, *Specimen dynamicum*, care apare tot în 1695.

[23] Distincția unei mișcări absolute opuse celei relative o vom găsi larg dezbătută în corespondența lui Leibniz cu Samuel Clarke.

IX

REPLICĂ LA REFLECȚIILE CUPRINSE ÎN A DOUA EDIȚIE A **DICȚIONARULUI CRITIC** AL D-LUI BAYLE, ARTICOLUL **RORARIUS** PRIVITOR LA SISTEMUL ARMONIEI PRESTABILITE

NOTIȚĂ INTRODUCTIVĂ

Adevăratul dialog al lui Leibniz cu Pierre Bayle îl constituie *Teodiceea*, publicată opt ani mai tîrziu, în 1710. În centrul ei se va afla o problemă morală, problema metafizică a răului în lume. Aici este vorba de simpla replică a lui Leibniz la rezervele formulate de Bayle în *Dicționarul* său față de tezele expuse de Leibniz în *Noul sistem*. Ipoteza armoniei prestabilite, în deosebi, obiectul principal al acestor rezerve, este prezentată de Leibniz sub unghiul cel mai propriu să o facă acceptată de scepticul francez.

„Sistemul acesta", spune Leibniz mai tîrziu, „are avantajul de a menține în toată rigoarea și generalitatea lui marele principiu al fizicii, după care un corp nu suferă nici o schimbare în mișcarea sa, decît cînd este împins de un alt corp, aflat el însuși în mișcare: „*corpus non moveri nisi impulsum a corpore contiguo et moto*" ... „Dacă pe vremea lui Descartes ar fi fost cunoscută legea naturii dovedită de mine, potrivit căreia într-un sistem de corpuri se conservă nu numai aceeași cantitate de forță totală, ci și direcția generală a ei, el însuși ar fi ajuns fără îndoială la sistemul armoniei prestabilite".

În adevăr limbajul mecanist reprezintă numai „jumătatea ipotezei". El este dublat de limbajul finalist: „potrivit acestei a doua jumătăți a ipotezei mele, totul se petrece în suflet ca și cum nu ar exista de loc corpul; așa cum după prima, totul se petrece în trup ca și cum nu ar exista suflet".

Dualismul cartezian este dus astfel la ultimele consecințe. E vorba de opoziția a două lumi radical deosebite, una a cauzelor eficiente, cealaltă a cauzelor finale, al căror acord nu poate decurge decît dintr-o armonie primordială, prestabilită. Leibniz vede în aceasta o dovadă nouă a existenței lui Dumnezeu (cf. *Noul sistem*, sfîrșitul paragrafului 16).

Evident, limbajul dualist nu este ultimul cuvînt, cuvîntul adevărat al filozofiei lui Leibniz. El este doar un limbaj exte-

rior, potrivit fenomenelor, pe care metafizica monadelor îl depășește. În planul acesteia, teoria armoniei prestabilite se generalizează, devine problema acordului ideal al monadelor, concepute ca perspective diferite, ca „oglinzi" ale unui Univers unic. Cele două limbaje, al fenomenelor și al substanțelor, interferează adesea în cursul opusculului, contribuind la complexitatea lui.

Independent de problema aceasta centrală pe care cartezianismul o ridica în fața metafizicii vremii, întîlnim în articolul lui Leibniz cugetări și formule de o mare frumusețe, privind concepții de bază și orientări ale științei moderne (asupra calculului infinitezimal și calculului probabilităților, dar și asupra „unui calcul mai important decît al aritmeticii și geometriei, calcul care depinde de analiza ideilor..."), în care vorbește marele deschizător de drumuri admirat astăzi de promotorii științei zilelor noastre (cf. de pildă, Norbert Wiener, în articolul *Apariția cibernetică*, din vol. *Cibernetica*, tradus în Ed. Polit., 1963, cu deosebire p. 19).

REPLICĂ LA REFLECȚIILE CUPRINSE ÎN A DOUA EDIȚIE A *DICȚIONARULUI CRITIC* AL D-LUI BAYLE, ARTICOLUL *RORARIUS* PRIVITOR LA SISTEMUL ARMONIEI PRESTABILITE

Publicasem în „Journal des Sçavans", la Paris (iunie și iulie 1695), cîteva încercări cu privire la un sistem nou[1], care îmi păreau proprii să explice uniunea sufletului cu corpul; în loc de a folosi calea influenței, cum fac scolasticii, sau calea asistenței divine, cum fac cartezienii, mă folosisem de calea *armoniei prestabilite*. D-l Bayle — care știe să dea meditațiilor celor mai abstracte agrementul de care ele au nevoie pentru a atrage atenția lectorului, și care în același timp le adîncește, punîndu-le în lumina lor adevărată, — avusese bunăvoința de a se osteni să îmbogățească acest sistem prin reflecțiile introduse în *Dicționarul* său, la articolul *Rorarius;* dar cum, în același timp, el semnala în sistemul meu dificultăți, care socotea că au nevoie să fie lămurite, încercasem, în *Historie des ouvrages des sçavans* (iulie 1698), să îi dau aceste lămuriri. D-l Bayle îmi răspunde, în ediția a doua a *Dicționarului* său, la același articol *Rorarius*, pagina 2610 lit. L. El are amabilitatea să spună că răspunsurile mele au prezentat mai bine subiectul și că el nu s-ar ști să prefere această ipoteză, ipotezei carteziene — dacă ea ar fi bine dovedită —, căci ea ne dă o idee înaltă despre creatorul lucrurilor și îndepărtează orice idee de conduită miraculoasă (din cursul ordinar al naturii)[2]. Totuși, i se pare încă greu de conceput că această armonie prestabilită ar fi posibilă; și pentru a arăta aceasta el pleacă de la ceva, după părerea sa, mai ușor decît ceea ce admit eu și care totuși este socotit puțin realizabil; anume, el compară ipoteza mea cu presupunerea că un vas ar ajunge de la sine, fără a fi dirijat de nimeni, în portul dorit. Se va conveni, zice el, că însăși infinitatea lui Dumnezeu nu este *prea* mare pentru a comunica unui vas o atare capacitate; fără a

afirma în chip absolut imposibilitatea acestui lucru, D-l Bayle socotește totuși că alții îl vor crede imposibil: căci, zice el, *Dv. veți spune chiar că natura vasului nu este capabilă să primească de la Dumnezeu această facultate*. D-l Bayle a crezut poate că, potrivit ipotezei de care vorbim, ar trebui să presupunem că Dumnezeu a dat vasului, pentru a ajunge la țintă, o facultate în sensul scolastic, ca aceea care se atribuie în Școli corpurilor grele, spre a le îndrepta spre centru. Dacă el înțelege lucrurile astfel, atunci eu sînt primul care respinge această supoziție; dacă însă el înțelege o facultate a vasului explicabilă prin legile mecanicii și prin resorturile interne, precum și prin circumstanțele exterioare, și dacă totuși respinge supoziția aceasta ca imposibilă, eu aș dori să ne fi arătat temeiul judecății sale. Căci deși, cum voi arăta mai jos, eu nu am nevoie de posibilitatea unui lucru asemănător vasului acestuia, așa cum pare D-l Bayle să-l conceapă, socotesc totuși că privind bine lucrurile, departe de a exista aici o greutate pentru Dumnezeu, mi se pare mai degrabă că un spirit finit chiar ar putea fi destul de îndemînatic pentru a realiza acest lucru. Nu există îndoială că un om ar putea face o mașină capabilă să se plimbe cîtva timp prin oraș și să cotească exact la colțul anumitor străzi[1]. Un spirit incomparabil mai perfect, deși mărginit, ar putea prevedea și evita pe deasupra un număr incomparabil mai mare de obstacole. Lucrul acesta e atît de adevărat, încît, dacă, așa cum presupun unii, lumea aceasta ar fi o simplă alcătuire dintr-un număr finit de atomi, care s-ar mișca după legile mecanicii, este sigur că un spirit finit ar putea fi destul de ridicat pentru a înțelege și a prevedea pe cale demonstrativă tot ce trebuie să se întîmple în lume într-un timp determinat; așa încît acest spirit ar putea nu numai să fabrice un vas capabil să se ducă singur într-un port anumit, dîndu-i de la început mișcarea, direcția și resorturile necesare, dar el ar putea chiar alcătui un corp capabil să imite un om. Căci nu e vorba aici decît de mai mult sau de mai puțin, ceea ce nu schimbă nimic

în domeniul posibilităților; și oricît de mare ar fi mulțimea funcțiunilor unei mașini, puterea și arta lucrătorului pot crește și ele în aceeași proporție, așa încît a o socoti imposibilă ar însemna a nu considera îndeajuns treptele dintre lucruri. Este adevărat că lumea nu e o alcătuire dintr-un număr finit de atomi, ci este o mașină compusă, în fiecare parte a ei, dintr-un număr cu adevărat infinit de resorturi; dar este adevărat de asemenea că cel care a făcut-o și care o guvernează este de o perfecțiune și mai infinită încă, de vreme ce ea îmbrățișează o infinitate de lumi posibile, dintre care el a ales pe aceea care i-a plăcut. Totuși, ca să ne întoarcem la spiritele mărginite, putem socoti după micile exemplare care se întîlnesc uneori printre noi, pînă unde pot ajunge cele pe care nu le cunoaștem. Există, de exemplu, oameni capabili să efectueze cu promptitudine mari calcule aritmetice, numai din minte. Domnul de Monconis pomenește de un asemenea om care se afla pe timpul său în Italia, și există unul astăzi în Suedia, care nici măcar nu a învățat aritmetica ordinară și care aș dori mult să fie cercetat de aproape, ca să aflăm modul cum procedează[4]. Căci ce este omul, oricît ar fi el de excelent, față de atîtea creaturi posibile și chiar existente, ca îngerii și geniile, care, în atîtea moduri de a înțelege și a raționa, ne-ar putea întrece, incomparabil mai mult decît ne întrec acești posesori minunați ai unei aritmetici naturale, în ce privește numerele. Recunosc că mulțimea oamenilor nu se împacă lesne cu astfel de considerații; obiecțiile care cer să te gîndești la ceea ce nu e obișnuit, sau chiar la lucruri fără exemplu printre noi, o uluiesc; dacă însă ne gîndim la mărimea și varietatea Universului, judecata noastră se schimbă. D-l Bayle, mai ales, nu se poate să nu vadă justețea acestor consecințe. Este adevărat că ipoteza mea nu depinde de ele, cum voi arăta îndată; dar chiar dacă ea ar depinde de ele și chiar dacă ar fi drept să se spună că ea este mai surprinzătoare decît aceea a automatelor (pe care, totuși, cum voi arăta mai jos, ea nu face decît să o dezvolte în

părțile bune și în ceea ce are solid), aceasta nu m-ar sperla, dacă alt mijloc de a explica lucrurile, potrivit legilor naturii, nu există. Căci nu trebuie să ne lăsăm conduși, în această materie, de noțiunile populare, în paguba concluziilor certe. De altfel, ceea ce un filozof trebuie să obiecteze ipotezei automatelor nu este caracterul miraculos al supoziției, ci lipsa principiilor[5], de vreme ce este nevoie de entelehii pretutindeni; și înseamnă a avea o idee slabă despre creatorul naturii (care multiplică atît cît este cu putință micile sale lumi sau oglinzile sale active, indivizibile) dacă nu atribuim entelehii decît corpurilor omenești. Ba este chiar imposibil să nu existe entelehii pretutindeni.

Pînă aici nu am vorbit decît de ceea ce stă în puterea unei substanțe finite; cît privește pe Dumnezeu însă, lucrurile stau cu totul altfel și, departe ca ceea ce părea la început imposibil să fie în adevăr cu neputință, trebuie să spunem mai degrabă că este cu neputință ca Dumnezeu să lucreze altfel, de vreme ce el este infinit de puternic și de înțelept, așa cum este, și păstrează în totul ordine și armonie, pe cît este cu putință. Dar, mai mult însă, ceea ce pare atît de bizar, cînd e considerat separat, este o consecință sigură a constituției lucrurilor, așa încît miracolul universal face să înceteze și absoarbe, ca să spunem așa, miracolul particular, întrucît îl explică[6]. Căci totul este într-atîta de ordonat și de legat, încît aceste mașini ale naturii, care nu dau niciodată greș, pe care D-l Bayle le compară cu vase care ar ajunge singure în port, cu toate ocolurile și furtunile la care sînt supuse, nu pot fi socotite mai curioase decît un fus care alunecă de-a lungul unui fir, sau un lichid care curge printr-un canal. Pe deasupra, corpurile nefiind atomi, ci fiind divizibile și chiar divizate la infinit, și ele umplînd totul, urmează de aici că un corp oricît de mic e impresionat de cea mai mică schimbare a tuturor celorlalte corpuri, oricît de depărtate și de mici ar fi ele, și trebuie astfel să fie o oglindă exactă a Universului; ceea ce înseamnă că un spirit, îndeajuns de pătrunzător pentru aceasta, ar putea

vedea și prevedea în acest corpuscul, în măsura pătrunderii sale, tot ce se întîmplă și se va întîmpla în el și în afara lui[7]. Astfel, nimic nu are loc într-însul, nici chiar datorită șocului corpurilor vecine, care să nu urmeze din ceea ce se află deja înăuntrul lui și care să-i poată tulbura ordinea[8]. Și aceasta este încă mai manifest în substanțele simple, adică în înseși principiile active, pe care eu le numesc, cu Aristotel, entelehii primitive și pe care, după mine, nimic nu le-ar putea tulbura. Acesta este răspunsul meu la o notă marginală a D-lui Bayle, pagina 2612 lit. b, in care mi se obiectează că: „un corp organic fiind compus din mai multe substanțe, care posedă fiecare un principiu de acțiune, deosebit în chip real de principiile celorlalte, și acțiunea fiecărui principiu fiind spontană, efectele trebuie să varieze la infinit; iar șocul corpurilor vecine trebuie să aducă o oarecare constrîngere spontaneității naturale a fiecăruia". Dar trebuie să ținem seamă de faptul că de totdeauna fiecare corp s-a acomodat deja la toate celelalte și el vine în întîmpinarea a ceea ce pretinde celălalt de la el. Astfel, în substanțe nu există constrîngere decît în exterior și în ce privește aparențele; și aceasta este atît de adevărat, încît mișcarea oricărui punct pe care l-am lua în lume se face pe o linie de o natură determinată, linie pe care acest punct a pornit o dată pentru totdeauna și pe care nimic nu-l va face să o părăsească. Aceasta este tot ce cred că pot spune mai precis și mai clar pentru spiritele geometrice, deși aceste soiuri de linii depășesc infinit de mult pe cele care pot fi înțelese de un spirit finit. Este adevărat că linia urmată ar fi dreaptă, dacă acest punct ar putea fi singur în lume; și că ea se datorește acum concursului tuturor corpurilor, în virtutea legilor mecanicii, — ceea ce înseamnă că ea este prestabilită prîn chiar acest concurs[9]. Așadar, eu recunosc că spontaneitatea nu se află propriu vorbind în masă (afară dacă nu luăm Universul întreg, căruia nu-i stă împotrivă nimic); căci dacă acest punct ar putea începe singur să existe, el și-ar continua mișcarea nu pe *linia prestabilită*, ci după direc-

ția tangentei. Așadar, propriu vorbind, spontaneitatea se găsește în entelehie (al cărei punct de vedere este acest punct); și în timp ce de la sine punctul nu poate tinde decît în direcția tangentei, fiindcă, pentru a spune așa, el nu are memorie, nici presentiment, în schimb entelehia exprimă însăși curba prestabilită, corpurile înconjurătoare neputînd de loc avea influență asupra acestui suflet sau entelehii, astfel că în acest sens nimic nu exercită o constrîngere asupra ei[10]. Aceasta arată, în sfîrșit, că toate minunile vasului care se îndreaptă singur spre port, sau ale mașinii care îndeplinește fără inteligență funcțiile omului și nu știu cîte alte ficțiuni ce mai pot fi încă aduse ca obiecții și care fac să pară de necrezut supozițiile noastre, atunci cînd acestea sînt considerate separat, încetează de a mai prezenta dificultăți; și astfel tot ce păruse bizar dispare cu totul cînd considerăm că lucrurile sînt determinate la ceea ce ele trebuie să facă. Tot ce sufletul lui Cezar este împins, din ambiție sau din altă pasiune, să facă este reprezentat totodată în corpul lui; și toate mișcările acestor pasiuni provin din impresiunile obiectelor, adăugate mișcărilor interne; iar corpul este astfel făcut, încît sufletul nu ia niciodată o hotărîre fără ca mișcările trupului să nu fie în acord cu ea; raționamentele, chiar cele mai abstracte, își găsesc în trup jocul lor prin mijlocirea caracterelor care le reprezintă imaginației. Într-un cuvînt, totul se petrece în corp, în ce privește detaliul fenomenelor, ca și cum reaua doctrină a celor care, urmînd pe Epicur și pe Hobbes, cred că sufletul este material, ar fi adevărată, sau ca și cum omul însuși nu ar fi decît trup, adică un automat. De aceea, ei au și împins pînă la om ceea ce cartezienii admit pentru animalele celelalte, arătînd, în adevăr, că nimic nu face omul cu întreaga lui rațiune fără să existe în corp un joc corespunzător de imagini, de pasiuni și de mișcări. Luînd lucrurile astfel, ei au ajuns să se prostitueze, voind să dovedească contrariul, și nu au făcut decît să prepare terenul pentru triumful erorii. Cartezienii nu au avut nici un succes, întocmai ca Epicur, cu declina-

rea atomilor, de care Cicero își bate joc așa de bine, cînd au susținut că sufletul, deși nu poate imprima corpului mișcarea, îi schimbă totuși direcția[11]; căci nici una, nici alta nu se poate, și nici nu trebuie să aibă loc, și materialiștii nu au nevoie să recurgă la vreuna: așa încît nimic din ceea ce apare în afara omului nu este în stare să le răstoarne doctrina; și aceasta este suficient pentru a stabili o parte din ipoteza mea. Cei ce arată cartezienilor că felul în care aceștia dovedesc că animalele nu sînt decît automate, ajunge în cele din urmă la justificarea părerii cuiva care ar pretinde că este posibil vorbind metafizic, că toți ceilalți oameni, afară de el, sînt simple automate, spun tocmai ceea ce îmi trebuie pentru jumătatea ipotezei mele, care privește corpul. Însă nu numai principiile, care stabilesc existența monadelor — corpurile compuse nefiind decît rezultatele acestora —, ci însăși experiența internă răstoarnă doctrina epicuriană, anume conștiința pe care o avem în noi despre acest e u care percepe lucrurile ce se petrec în corp, iar faptul că percepția nu poate fi explicată prin figuri și mișcări[12] întemeiază cealaltă jumătate a ipotezei mele și ne obligă să admitem în noi o substanță indivizibilă, care trebuie să fie ea însăși izvorul fenomenelor sale. Astfel că, potrivit acestei a doua jumătăți a ipotezei mele, totul se petrece în suflet ca și cum nu ar exista de loc corpul; așa cum, după prima, totul se petrece în trup ca și cum nu ar exista suflet. Pe deasupra, am dovedit adesea că, în corpurile înseși, deși detaliul fenomenelor are temeiuri mecanice, analiza ultimă a legilor mecanice și natura substanțelor ne obligă să admitem în cele din urmă principii active indivizibile; iar ordinea admirabilă care se găsește în ele ne dovedește că există un principiu universal, a cărui inteligență și putere este supremă. Și așa cum, din ceea ce este bun și solid în doctrina falsă și rea a lui Epicur, rezultă că nu este nevoie să spunem că sufletul schimbă tendințele ce se găsesc în trup, — tot astfel e lesne să vedem că nu este nici necesar ca masa materială să transmită gînduri sufletului, prin influența nu

știu căror specii himerice ale Școlii, nici ca Dumnezeu să fie neîncetat interpretul corpului pe lîngă suflet, — tot atît de puțin pe cît are nevoie el să traducă trupului hotărîrile sufletului; cum ar voi-o cartezienii armonia prestabilită este un bun interpret pentru o parte, ca și pentru cealaltă. Ceea ce arată că în concepția mea se întîlnește ce este bun în ipoteza lui Epicur și a lui Platon[13], a celor mai mari materialiști și a celor mai mari idealiști, și că nimic aici nu mai poate surprinde, în afară de perfecțiunea supraeminentă a principiului suveran, dovedită acum în opera sa, mai presus de tot ce s-a crezut pînă în prezent. Ce minune deci poate fi că totul merge bine și în chip exact, de vreme ce toate lucrurile concură la același scop și sînt duse de mînă, îndată ce se admite că totul este perfect de bine conceput? Ar fi mai degrabă cea mai mare din toate minunile, sau cea mai bizară dintre absurdități, ca această corabie, destinată să meargă unde trebuie, ca această mașină, al cărei drum a fost trasat pentru totdeauna, să poată da greș, cu toate măsurile luate de Dumnezeu. Nu trebuie deci comparată ipoteza noastră, în ceea ce privește masa corporală, cu o corabie care se conduce singură spre port, ci cu bărcile acelea de trecere, legate de o frînghie, pe care traversăm rîul. Lucrurile se petrec întocmai ca în mașinile de la teatru și în focurile de artificii, a căror precizie nu mai pare curioasă cînd știi felul cum este condus totul; este adevărat că admirația noastră trece de la operă la cel care a inventat-o, întocmai cum se întîmplă acum, cînd înțelegem că planetele nu au nevoie să fie conduse de inteligențe.

Pînă aici am vorbit aproape numai de obiecțiile care privesc corpul sau materia, și nu a fost ridicată altă dificultate decît aceea a caracterului miraculos (însă frumos și regulat și universal) pe care ar trebui să-l atribuim corpurilor, pentru ca ele să se acorde între ele și cu sufletele; ceea ce, după părerea mea, trebuie luat mai degrabă drept o dovadă decît drept o obiecție, de către persoanele care apreciază cum trebuie *puterea și inteligența meșteșugului divin*, — ca să vorbim ca

D-l Bayle, care și mărturisește *că nu se poate imagina ceva care să ne dea o idee mai înaltă despre inteligența și despre puterea autorului tuturor lucrurilor*. Trebuie să trecem acum la suflet, în legătură cu care D-l Bayle găsește încă dificultăți, chiar după ceea ce am spus eu pentru a rezolva primele sale obiecții. El începe prin comparația acestui suflet singur, luat aparte, fără a primi nimic dinafară, cu un atom al lui Epicur, înconjurat de vid; și, în adevăr, eu consider sufletele, sau mai degrabă monadele, ca niște atomi de substanță[14], căci după părerea mea nu există atomi de materie în natură, cea mai mică părticică de materie avînd încă părți. Însă atomul, așa cum l-a imaginat Epicur, posedînd forță de mișcare care îi imprimă o anumită direcție, va urma această direcție fără oprire și în mod uniform, presupunînd că nu întîlnește nici un alt atom. În același fel, sufletul, pus în situația aceasta în care nimic dinafară nu-l modifică, dacă a primit la început un sentiment de plăcere, ar trebui, după D-l Bayle, să persiste mereu în acest sentiment. Căci, atunci cînd cauza întreagă rămîne neschimbată, efectul trebuie să continue și el mereu. Dacă însă eu obiectez că sufletul trebuie considerat ca aflîndu-se în stare de schimbare și că astfel cauza totală nu rămîne aceeași, D-l Bayle răspunde că această schimbare trebuie să fie asemenea schimbării unui atom care se mișcă în mod continuu pe aceeași linie (dreaptă) și cu o viteză uniformă. Și chiar dacă ar recunoaște, zice el, metamorfoza gîndurilor, ar trebui cel puțin ca trecerea pe care o admit eu de la un gînd la altul să aibă un temei în înrudirea lor. Sînt de acord cu fundamentele acestor obiecții și eu însumi le folosesc ca să explic sistemul meu. Starea sufletului, ca și a atomului, este o stare de schimbare, o tendință: atomul tinde să-și schimbe locul, sufletul tinde să-și schimbe gîndul; atît unul cît și celălalt, de la sine, se schimbă în modul cel mai simplu și cel mai uniform, pe care starea sa îl permite. De ce atunci, ni se va spune, este atîta simplitate în schimbarea atomului și atîta varietate în schimbările sufletului? Din pri-

cină că atomul (așa cum ni-l închipuim, deși în natură nu există nimic de acest fel), cu toate că are părți, nu posedă nimic care să determine variație în tendința sa, căci se presupune că aceste părți nu își schimbă raporturile; pe cînd sufletul, oricît este de indivizibil, cuprinde în sine o tendință compusă, adică o multiplicitate de gînduri prezente, fiecare tinzînd la o schimbare particulară, potrivit cu ceea ce conține, gînduri care se găsesc într-însul toate în același timp, în virtutea raportului său esențial cu toate celelalte lucruri din lume. Tocmai lipsa acestui raport este ceea ce exclude atomii lui Epicur din natură. Căci nu există lucru individual care să nu trebuie să exprime pe toate celelalte; așa încît sufletul, ținînd seama de varietatea modificațiilor sale, trebuie comparat, mai degrabă decît cu un atom material, cu Universul însuși, pe care el îl reprezintă potrivit punctului său de vedere — ba chiar, într-un anumit fel, cu Dumnezeu, a cărui infinitate el o reprezintă în chip finit (datorită percepției sale confuze și imperfecte a infinitului). Iar temeiul schimbării gîndurilor în suflet este același ca al schimbării lucrurilor în Universul pe care sufletul îl reprezintă. Căci temeiurile mecanice, care sînt desfășurate în corpuri, se află reunite și, ca să spunem astfel, concentrate în suflete sau entelehii, ba chiar ele își au în acestea izvorul. Este adevărat că nu toate entelehiile sînt, ca sufletele noastre, imagini ale lui Dumnezeu, nefiind toate făcute pentru a fi membre într-o societate sau un stat al cărui șef să fie El; dar totdeauna ele sînt imagini ale Universului. Ele sînt lumi prescurtate, în felul lor propriu, simplicități fecunde, unități de substanță, dar virtual infinite, datorită mulțimii modificațiilor lor; centre care exprimă o circumferință infinită; și este necesar ca ele să fie astfel, cum am explicat altădată în *scrisorile pe care le-am schimbat cu D-l Arnauld*[15]. Cît privește durata lor, ea nu trebuie să dea nimănui de gîndit, așa cum nu dă aceea a atomilor lui Gassendi. De altfel, așa cum observa Socrate în *Faedonul* lui Platon, vorbind despre un om care se scarpină, de la plăcere la durere

nu este adesea decît un pas: *extrema gaudii luctus occupat*. Așa încît nu trebuie să ne mirăm de această trecere; se pare uneori că plăcerea nu este decît un complex de mici percepții, din care fiecare ar fi o durere, dacă ea ar fi mare.

D-l Bayle recunoaște deja că m-am străduit să răspund la o bună parte din obiecțiile sale; el constată de asemenea că în sistemul cauzelor ocazionale Dumnezeu trebuie să fie executorul propriilor sale legi, în timp ce într-al nostru executorul e sufletul; dar el obiectează că sufletul nu are instrumente pentru o asemenea execuție. Răspund și am răspuns că sufletul le are: ele sînt gîndurile prezente, din care se nasc cele următoare, și se poate spune că în suflet, ca pretutindeni, *prezentul cuprinde în sinul său viitorul*.

Cred că D-l Bayle va recunoaște, și cu el toți filozofii, că gîndirile noastre nu sînt niciodată simple, și că în ce privește anumite gîndiri, sufletul are putința să treacă, de la sine, de la una la alta, ca atunci cînd trece de la premise la concluzie sau de la scop la mijloace. Chiar Reverența Sa Părintele Malebranche este de acord că sufletul posedă acțiuni interne voluntare. Dar care e temeiul pentru care lucrul acesta n-ar avea loc în ce privește toate gîndirile? Poate faptul că s-a crezut că gîndirile confuze se deosebesc *toto genere* de cele distincte, pe cînd ele sînt doar mai puțin deosebite și mai puțin dezvoltate, datorită multiplicității lor. Aceasta a făcut ca anumite mișcări pe care le numim cu drept involuntare, să fie atribuite în atare măsură corpului, încît s-a crezut că nu există nimic în suflet care să le răspundă, și, reciproc, s-a crezut că anumite gîndiri abstracte nu sînt reprezentate de loc în corp. Dar amîndouă credințele sînt eronate, așa cum se întîmplă de obicei cu astfel de distincții, căci nu s-a ținut seama decît de ceea ce este mai aparent. Gîndirile cele mai abstracte au nevoie de oarecare imagini[16]; iar cînd luăm seama la ceea ce sînt gîndirile confuze (care însoțesc totdeauna, în mod nelipsit, cele mai distincte gîndiri pe care le putem avea), cum sînt cele ale culo-

rilor, mirosurilor, gusturilor, căldurii, frigului etc., recunoaștem că ele implică totdeauna infinitul, — și nu numai ceea ce se petrece în corpul nostru, ci, prin mijlocirea acestuia, totodată ceea ce se întîmplă în afara lui; astfel, ele servesc aici cu mult mai bine scopului nostru decît acea legiune de substanțe de care vorbește D-l Bayle, ca fiind instrumentul necesar funcțiilor pe care le atribui eu sufletului. Este adevărat că sufletul are în serviciul său aceste legiuni, nu însă înăuntrul său. Din percepțiile prezente, cu tendința lor regulată la schimbare, se formează așadar această tablatură muzicală care constituie lecția pe care sufletul trebuie să o recite. Dar, spune D-l Bayle, *nu ar trebui ca el să cunoască* (in mod distinct) *șirul notelor și astfel să le gîndească în chip actual?* Răspunsul meu este că aceasta nu este necesar; este suficient să le aibă învesmîntate în gîndirile sale confuze, altminteri orice entelehie ar fi Dumnezeu. Căci Dumnezeu exprimă, dintr-odată, totul, în mod distinct și perfect — posibilul și existentul, trecutul, prezentul și viitorul; el este izvorul universal a toate și monadele create îl imită, atît cît este cu putință creaturilor să o facă; el le-a făcut izvor al fenomenelor lor, conținînd fiecare raporturi cu totul, dar în chip mai mult sau mai puțin distinct, potrivit gradelor de perfecțiune ale fiecăreia din aceste substanțe. De ce ar fi cu neputință lucrul acesta? Aș voi să văd vreo dovadă pozitivă că el duce la contradicție sau că se opune vreunui adevăr dovedit. A spune că lucrul acesta e surprinzător nu este o obiecție. Dimpotrivă, toți cei care admit substanțe imateriale indivizibile, le acordă o multiplicitate de percepții, în fiece moment, și spontaneitate în raționamentele și în actele lor voluntare. Așa încît eu nu fac decît să întind spontaneitatea la gîndirile confuze și involuntare și să arăt că natura lor este să implice raporturi cu tot ce se află în afară. Nu văd cum s-ar dovedi că aceasta nu este cu putință, sau că trebuie cu necesitate ca tot ce este în noi să ne fie cunoscut în chip distinct?[17] Nu este oare adevărat că noi nu ne putem aminti totdeauna nici chiar

lucrurile pe care le știm și că ele ne vin în minte pe neașteptate, cu ocazia vreunui mic prilej de reminiscență? Și cîte alte conținuturi variate nu mai putem avea în suflet, pe care nu ne este îngăduit să ni le amintim atît de lesne? Altminteri sufletul ar fi un Dumnezeu, în timp ce îi ajunge să fie o mică lume, care se dovedește tot atît de independentă și de imperturbabilă pe cît este cea mare, dacă ne gîndim că și în ceea ce este confuz se găsește spontaneitate, întocmai ca în ce e distinct. În alt sens însă, este justificat să numim, cu cei vechi, *perturbări* sau *pasiuni* tot ce constă din gîndiri confuze, în care se găsește un element involuntar și necunoscut; și aceasta se atribuie, nu fără dreptate, în limbajul comun, luptei dintre trup și spirit, întrucît gîndirile noastre confuze reprezintă trupul sau carnea și fac imperfecțiunea noastră.

Răspunsul acesta, pe care îl dădusem deja în substanță, — că percepțiile confuze implică în ele tot ce se găsește afară și cuprind raporturi infinite —, D-l Bayle îl înfățișează fără să-l respingă. Dimpotrivă, el spune *că supoziția aceasta, cînd va fi bine dezvoltată, va constitui adevăratul mijloc de a rezolva toate dificultățile;* și el îmi face cinstea să adauge că el speră că voi rezolva temeinic obiecțiile ridicate de el. Chiar dacă nu ar fi spus-o decît din politețe, și încă lucrul acesta nu m-ar fi oprit să fac sforțări pentru a-l satisface, și cred că nu am trecut peste nici o obiecție; iar dacă mi-a scăpat ceva, fără să încerc a da un răspuns, trebuie să fi fost din cauză că nu am putut vedea în ce consta dificultatea ce mi se opunea; aceasta e uneori ceea ce îmi dă mai mult de lucru in răspunsurile mele. Aș fi dorit să știu de ce crede D-l Bayle că mulțimea de percepții, care se află, după supoziția mea, într-o substanță indivizibilă, nu s-ar putea produce într-însa; căci, chiar dacă experiența și sentimentul comun nu ne-ar dovedi existența unei mari diversități în sufletul nostru, cred că ar fi cel puțin îngăduit să facem această presupunere. A spune numai că cutare sau cutare lucru e de neconceput nu e o dovadă de imposibilitate, cîtă

vreme nu se indică, întrucît se opune el raţiunii, şi cîtă vreme dificultatea nu există decît în imaginaţie, fără să existe şi pentru intelect.

Este o plăcere să ai de-a face cu un adversar atît de echitabil şi in acelaşi timp atît de profund ca D-l Bayle, care merge atît de departe cu grija de a fi drept, încît previne adesea răspunsurile celuilalt, aşa cum a făcut observînd că părerea mea, după care constituţia primitivă a oricărui suflet este deosebită de a oricărui altuia, nu trebuie să pară mai extraordinară decît ceea ce susţin thomiştii, urmînd pe maestrul lor, cu privire la diversitatea specifică a tuturor inteligenţelor separate. Mă bucur că şi în această privinţă sînt de acord cu dînsul, căci m-am referit şi eu undeva la aceeaşi autoritate. Este adevărat că, potrivit definiţiei pe care o dau eu *speciei*, diferenţa aceasta eu nu o numesc specifică, căci, întrucît după mine niciodată doi indivizi nu se aseamănă în chip perfect[18], ar trebui să spunem că niciodată doi indivizi nu sînt de aceeaşi speţă, limbaj care nu ar fi corect. Îmi pare rău că nu am putut vedea încă obiecţiile ridicate de Dom François Lami, care se găsesc (după cît îmi spune D-l Bayle) în al doilea tratat al lui, privitor la *Cunoaşterea de sine însuşi* (ediţia din 1699); altminteri, aş fi răspuns aici şi la ele. D-l Bayle a căutat în mod expres să mă scutească de obiecţiile obişnuite împotriva altor sisteme, şi aceasta constituie pentru mine o obligaţie în plus faţă de el. Voi spune numai că, în ce priveşte forţa pe care o acord creaturilor, cred că am răspuns, în numărul din septembrie al „Jurnalului din Leipzig" (1698), la toate obiecţiile cuprinse în memoriul unui învăţat, publicat în acelaşi Jurnal[19] (1697), pe care D-l Bayle le citează pe marginea articolului său. Cred că am demonstrat chiar că fără forţa activă din corpuri nu ar exista varietate în fenomene, ceea ce ar însemna exact ca şi cum nu ar exista absolut nimic. Este adevărat că acest adversar învăţat a replicat (mai 1699), dar numai ca să-şi explice părerea şi fără să se refere îndeajuns la argumentele mele contrare, ceea ce l-a făcut să uite să

răspundă la această demonstrație — cu atît mai mult cu cît el socotea inutil să ne convingem unul pe altul și să lămurim mai departe această materie, ba chiar o socotea capabilă să tulbure înțelegerea noastră. Recunosc că acesta este destinul obișnuit al discuțiilor, totuși există și excepții; și ceea ce s-a petrecut între D-l Bayle și mine pare de altă natură. Din partea mea, eu încerc întotdeauna să iau măsuri pentru a conserva moderația și a duce cît mai departe lămurirea lucrurilor, așa încît discuția să fie nu numai nevătămătoare, dar să poată deveni chiar utilă. Nu știu dacă am obținut acum acest din urmă punct; dar, deși nu îmi pot face iluzia că am satisfăcut pe deplin un spirit atît de pătrunzător ca acela al D-lui Bayle, într-o materie atît de dificilă ca cea de care vorbim, voi fi totuși mulțumit dacă el recunoaște că am făcut oarecare progres într-o cercetare atît de importantă.

Nu m-am putut opri de a-mi reînnoi plăcerea pe care am avut-o altă dată, citind cu o atenție particulară mai multe articole din excelentul și bogatul său *Dicționar;* și între altele pe cele privitoare le filozofie, — ca articolele asupra Paulicienilor, asupra lui Origene, Pereira, Rorarius, Spinoza, Zenon. M-a surprins din nou fecunditatea, forța și strălucirea gîndirilor. Nici un filozof academic, fără a excepta pe Carneade, nu a pus mai bine în evidență dificultățile. D-l Foucher[20], deși foarte abil în meditațiile sale, nu se apropie de autorul nostru; și eu găsesc că nimic în lume nu este mai util pentru a ajunge să învingem înșine aceste dificultăți. De aceea, obiecțiile persoanelor capabile și moderate îmi fac deosebită plăcere, căci simt că ele îmi dau forțe noi, ca în fabula lui Anteu doborît la pămînt. Și ceea ce mă face să vorbesc cu oarecare încredere este faptul că, deoarece nu mi-am fixat părerea decît după ce am privit în toate părțile și am cîntărit cu grijă, pot spune, poate, fără vanitate: *omnia praecepi atque animo mecum peregi**. Dar obiecțiile mă repun pe drumul drept

* Toate obiecțiile le-am prevenit și le-am frămîntat în minte.

și îmi cruță multă osteneală; căci nu e puțină muncă să cauți să parcurgi toate abaterile, pentru a ghici și a preveni ce pot găsi alții de obiectat; căci prevenirile și înclinațiile sînt atît de deosebite, încît s-au găsit persoane foarte pătrunzătoare care au primit de la început ipoteza mea și și-au dat chiar osteneala să o recomande la alții. Au mai existat iarăși altele foarte capabile care mi-au arătat că o avuseseră, de fapt, și ele — ba chiar cîteva au spus că în felul acesta înțelegeau ele ipoteza cauzelor ocazionale, pe care nu o deosebeau de a mea, lucru de care sînt foarte bucuros. Dar nu sînt mai puțin bucuros cînd văd că ea începe a fi examinată cum trebuie.

Pentru a spune ceva despre articolele D-lui Bayle de care am pomenit și al căror subiect are strînsă legătură cu materia aceasta, temeiul pentru care răul a fost îngăduit mi se pare a ține de posibilitățile eterne, potrivit cărora felul acesta de Univers, care admite răul și care a fost admis la existența actuală, este în definitiv cel mai perfect dintre toate felurile posibile[21]. Cînd însă se încearcă a se arăta în detaliu, cu stoicii, utilitatea aceasta a răului, care ține de bine, — utilitate pe care sf. Augustin a recunoscut-o în general foarte bine și care, ca să spunem așa, ne face să dăm înapoi numai ca să putem sări mai bine înainte —, se ajunge la rătăciri; căci putem oare pătrunde în particularitățile infinite ale armoniei universale? Totuși, dacă ar trebui să aleg una dintre alternative, sprijinindu-mă pe temeiuri raționale, eu aș fi mai degrabă pentru origenist și în nici un caz pentru manichean. Nu mi se pare că trebuie să lipsim creaturile de acțiune sau de forță, sub pretextul că, dacă ele ar produce modalități, ele ar avea puterea de a crea. Căci Dumnezeu este cel care conservă și creează neîncetat forțele lor, adică izvorul de modificații care se găsește în creatură, sau o stare din care se poate aprecia că va urma o schimbare în determinările lor: fiindcă fără aceasta — așa cum am spus mai sus că am dovedit în altă parte — Dumnezeu nu ar produce, după părerea mea, nimic

și nu ar exista altă substanță decît a sa; ceea ce ne-ar întoarce la toate absurditățile Dumnezeului lui Spinoza[22]. Eroarea acestui autor nu provine, după cît se pare, decît din aceea că a dus pînă la capăt urmările doctrinei care lipsește creaturile de forță și de acțiune.

Recunosc că timpul, întinderea, mișcarea și în general continuul, în felul în care sînt luate ele în matematică, nu sînt decît lucruri ideale, adică lucruri care exprimă posibilități, întocmai cum fac numerele[23]. Hobbes chiar a definit spațiul drept *Phantasma existentis*. Însă, ca să vorbim mai corect, întinderea este ordinea coexistențelor posibile, așa cum *timpul* este ordinea posibilităților necoexistente dar care totuși au conexiune; astfel încît ordinile acestea se referă nu numai la ceea ce există în mod actual, ci și la ceea ce ar putea fi pus în loc, așa cum numerele sînt indiferente față de tot ce poate fi *res numerata*[24]. Și cu toate că în natură nu se găsesc niciodată schimbări perfect uniforme, așa cum cere ideea pe care ne-o dau matematicile despre mișcare, și nici figuri actuale exacte, de natura celor descrise de geometrie, totuși fenomenele actuale ale naturii sînt astfel regulate și trebuie să fie astfel rînduite, încît să nu se găsească niciodată în ele nimic care să violeze legea continuității[25] (pe care am introdus-o eu și pe care am menționat-o pentru prima dată în revista D-lui Bayle: „Știri noi din Republica Literelor") și toate celelalte reguli exacte ale matematicilor[26]. Departe de aceasta, dimpotrivă, lucrurile nu le putem face inteligibile decît prin aceste reguli, singure capabile, împreună cu cele ale armoniei sau ale perfecției, pe care ni le procură metafizica adevărată, să ne introducă în temeiurile și vederile creatorului lucrurilor. Mulțimea prea mare a compozițiilor infinite ne face, este adevărat, în cele din urmă, să ne pierdem, încît sîntem obligați să ne oprim în aplicarea regulilor metafizicii și ale matematicilor la fizică; totuși, aplicațiile acestea nu înșală niciodată, iar cînd, după un raționament exact, constatăm că ne-am înșelat, eroarea vine din considerarea, care niciodată nu poate fi dusă

prea departe, a faptului și din imperfecția supoziției de la care am plecat. Ba sîntem cu atît mai capabili să ducem departe această aplicație, cu cît sîntem mai capabili să folosim considerația infinitului, așa cum au arătat ultimele noastre metode. Astfel, deși meditațiile matematice sînt ideale, aceasta nu scade cu nimic utilitatea lor, deoarece lucrurile actuale nu se pot abate de la regulile matematice; și de fapt se poate spune că în aceasta constă realitatea fenomenelor, ceea ce le deosebește de vise. Matematicienii însă nu au de loc nevoie de discuțiile metafizice și să se încurce în problema existenței reale a punctelor, a indivizibililor, a infiniților mici și infiniților în sens riguros. Am arătat lucrul acesta în răspunsul meu la pasajul din „Mémoires de Trévoux" (mai și iunie 1701), pe care îl citează D-l Bayle în articolul asupra lui Zenon; și în același an, am atras atenția că ajunge matematicienilor, pentru rigoarea demonstrațiilor, să ia în locul mărimilor infinit de mici, mărimi suficient de mici pentru a arăta că eroarea este mai mică decît orice mărime pe care ar încerca să o fixeze un adversar și că, în consecință, nu există nici o eroare asignabilă, așa încît, chiar dacă infiniții mici exacți, care exprimă limita descreșterii valorilor asignabile, nu ar fi decît ceea ce sînt rădăcinile imaginare, aceasta nu ar dăuna calculului infinitezimal[27] — al diferențelor și sumelor — pe care l-am propus și pe care excelenți matematicieni l-au cultivat în mod atît de util; și nu se poate greși într-însul decît dacă el nu este înțeles, sau din lipsă de atenție, căci el cuprinde în sine demonstrația sa. Ulterior s-a și recunoscut, în același loc din „Journal de Trévoux", că ceea ce se spusese mai înainte nu este îndreptat împotriva explicației mele. Este adevărat că se pretinde acolo că obiecțiile se îndreaptă contra explicației dată de D-l marchiz de l'Hôpital; cred însă că nici el, ca și mine, nu va voi să încarce geometria cu probleme metafizice.

Am rîs aproape de aerele pe care D-l Cavaler de Méré[28] și le dă în Scrisoarea sa către D-l Pascal, scri-

soare reprodusă de D-l Bayle în același articol. Văd însă că D-l Cavaler știa că acest mare geniu își avea inegalitățile lui, care îl făceau uneori prea receptiv față de influențele spiritualiștilor exagerați și chiar îl depărtau, din timp în timp, de cunoștințele solide, ceea ce ulterior am văzut întîmplîndu-se din nou, dar fără revenire, cu D-nii Stenonis și Swammerdam, din pricină că nu știuseră să adauge fizicii și matematicilor metafizica adevărată. D-l de Méré profita de lucrul acesta pentru a vorbi de sus D-lui Pascal. Pe cît se pare, el ia nițel in ris lucrurile, cum fac oamenii de lume care au mult spirit și puțină știință. Oamenii aceștia ar voi să ne convingă că ceea ce ei nu înțeleg destul este lipsit de importanță. D-l Cavaler ar fi trebuit trimis la D-l Roberval, la școală. Totuși, este adevărat că acest cavaler avea un talent extraordinar, chiar pentru matematici; și am aflat de la D-l Des Billettes, prieten al D-lui Pascal, excelent în cercetările de mecanică, în ce constă descoperirea cu care se mîndrește Cavalerul aici în scrisoare. Ea constă în faptul că, fiind mare jucător, el e cel care a făcut primele începuturi în calculul probabilităților; ceea ce a dat naștere frumoaselor gîndiri privitoare la pariuri, *De Alea*, ale D-lor Fermat, Pascal și Huyghens, din care D-l Roberval nu putea sau nu voia să înțeleagă nimic. D-l Pensionar de Witt a dus aceste gînduri și mai departe și le folosește la alte aplicații mai importante, în legătură cu rentele pentru viață; și D-l Huyghens mi-a spus că D-l Hudde a scris și el meditații excelente privitoare la aceste lucruri, și este păcat că le-a suprimat împreună cu multe altele. Astfel, jocurile înseși ar merita să fie studiate, și dacă vreun matematician pătrunzător ar medita asupra lor, ar găsi în ele multe considerații importante; căci niciodată oamenii n-au dovedit mai mult spirit decît atunci cînd au luat lucrurile în glumă. Vreau să adaug, în treacăt, că nu numai Cavalieri și Torricelli, de care vorbește Gassendi în pasajul citat aici de D-l Bayle, dar și eu însumi și mulți alții am găsit figuri de o lungime infinită, egale cu

spații finite. Nu este nimic mai extraordinar în aceasta decît în seriile infinite, în care se arată de ex. că suma $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \frac{1}{32}$ este egală cu unitatea. Se poate totuși ca acest Cavaler să fi fost cuprins, pe deasupra, de vreun entuziasm nobil și transportat *în lumea aceea invizibilă și în întinderea aceea infinită* de care vorbește, și care cred că este aceea a ideilor sau a formelor, de care au mai vorbit cîțiva scolastici, punînd în discuție *utrum detur vacuum formarum* (dacă există un vid în domeniul formelor). În adevăr, el spune „că într-însa se pot descoperi temeiurile și principiile lucrurilor, adevărurile cele mai ascunse, convenientele, preciziile, proporțiile, originalele adevărate și ideile perfecte a tot ce căutăm". Lumea aceasta intelectuală, de care cei vechi au vorbit atîta, se află în Dumnezeu și, într-un anumit mod, chiar în noi. Dar ceea ce spune scrisoarea împotriva diviziunii la infinit arată limpede că cel care a scris-o era încă prea străin de această lume superioară și că atracțiile lumii vizibile, despre care a scris, nu îi lăsau timpul necesar pentru a dobîndi dreptul de cetățenie în cealaltă. D-l Bayle are dreptate să spună, cu cei vechi, că Dumnezeu practică geometria și că matematicile constituie o parte din lumea intelectuală și sînt cele mai proprii să ne deschidă porțile ei. Eu însă cred, în ceea ce mă privește, că interiorul ei constă în ceva mai mult. Am sugerat în altă parte că există un calcul mai important decît al aritmeticii și al geometriei, un calcul care depinde de analiza ideilor. El ar constitui o caracteristică universală, a cărei alcătuire îmi pare unul din lucrurile cele mai importante care ar putea fi întreprinse[29].

NOTE

[1] Cf. opusculul anterior (nr. VIII în vol. de față).

[2] Principalul argument împotriva ipotezei ocazionaliste. Leibniz și Bayle sînt de acord în acest punct. Pentru amîndoi este vorba aici de un recurs inadmisibil la miracol, în mersul ordinar al naturii.

[3] Remarcabilă încredere în posibilitățile tehnicii, anticipare a realizărilor ei viitoare. Se știe că Leibniz este inventatorul unei mașini aritmetice mult mai perfectă decît cea anterioară a lui Pascal.

[4] Interesat de ideea calculului, pe care ajunge să o generalizeze pînă la dimensiunile unui calcul logic, Leibniz caută, cum vedem, sugestii în operațiile „aritmeticii naturale" a inteligenței.

[5] Pentru Leibniz, perspectiva metafizică este necesară științei. Limbajul opusculului, pînă aici mecanist, se schimbă, interferează cu cel metafizic.

[6] În locul unei intervenții miraculoase a lui Dumnezeu în cursul ordinar al naturii, rămîne singur miracolul unic al creației lumii, ca tot ordonat și armonic.

[7] Aceeași formulare a fost folosită de Laplace, un secol mai tîrziu, ca expresie a determinismului radical, — și s-a bucurat de mare circulație.

[8] Să se compare paragraful XIII din *Disertație metafizică*, care prezintă problema în limbajul logicii.

[9—10] Considerat în chip empiric, fiece corp suferă influența celorlalte corpuri din Univers, mișcarea lui este determinată din afară. În considerația metafizică însă, mișcarea aceasta aparține noțiunii complete a corpului, decurge din însăși entelehia lui. „În timp ce punctul nu poate avea de la sine decît

tendința în direcția tangentei . . . , entelehia exprimă însăși curba prestabilită". „Nimic nu este violent în ceea ce o privește". („Nu există denominații pur extrinsece", spune Leibniz în *Adevărurile prime*, — întrucît: *„omne praedicatum inest subjecto"*).

[11] Să se vadă textul prim pe care l-am citat în nota introductivă la acest opuscul.

[12] În *Monadologie*, paragr. 17 cuprinde o ilustrație sugestivă a imposibilității de a explica mecanic percepția, „prin figuri și mișcări".

[13] Se vede limpede aici că „armonismul" leibnizian nu înseamnă ștergere a diferențelor. Dimpotrivă, sinteza se face aici pe baza acestora: opoziția radicală duce la conceptul armoniei prestabilite. Nervul dialectic al gîndirii leibniziene apare limpede.

[14] Cf. în opusculul XIII, paragr. 3 și 11.

[15] „Este necesar ca ele să fie astfel." Referința lui Leibniz la corespondența cu Arnauld subliniază caracterul deductiv al Sistemului său.

[16] Trăgînd consecințele acestui fapt, Leibniz a fost preocupat în mod constant să găsească simboluri adecvate pentru a susține operațiile gîndirii. Socotea chiar că ele sînt adevăratul instrument al invenției și, în ceea ce-l privește atribuia avantajul principal al calculului său infinitezimal algoritmului pe care îl introdusese. *„Instrumentum inventionis humanae esse characteres aptos . . . et . . . quod inventioni mathematicae adjeci, ex hoc uno natum esse, quod usum symbolorum . . . redidi meliorem"* (cf. Couturat, *Logique de Leibniz*, p. 84, nota 2).

[17] Pasaje caracteristice pentru perspectiva nouă pe care o deschide psihologiei filozofia lui Leibniz. În locul unei psihologii stricte a conștiinței — așa cum o concepeau cartezienii — Leibniz introduce conceptul „micilor percepții", distincția între percepție și „apercepție" etc., cu un cuvînt dimensiunea subconștientului care susține și hrănește viața conștiinței.

[18] În opusculul *Adevărurile prime*, principiul indiscernabilității urmează îndată după principiul rațiunii suficiente, ca o

consecință a acestuia. Să se compare de asemenea *Disertația metafizică*, paragr. 9; apoi corespondența cu S. Clarke (Scris. a IV-a a lui Leibniz, paragr. 4 și Scris. a V-a, paragr. 25).

[19] E vorba de articolul *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum* (1698), în care Leibniz răspunde obiecțiilor lui Joh. Chr. Sturm.

[20] Simon Foucher (1644—1696), inovatorul scepticismului antic al academicilor (*Histoire des Académiciens*. 1690).

[21] Tema întregii *Teodicei* a lui Leibniz, dezvoltată și în primele paragrafe ale *Disertației metafizice.*

[22] „Dacă n-ar exista monade, Spinoza ar avea dreptate". Pentru discuție să se consulte studiul nostru asupra lui Leibniz, în *Istoria Filozofiei Moderne*, vol. I, 1937, pp. 502—506.

[23] Problema continuului l-a preocupat mult pe Leibniz. Într-o epocă mai veche, Leibniz alcătuia continuul din elemente preexistente: mărimea din puncte, timpul din momente, mișcarea din impulsuri, — *quod in magnitudine est punctum, in tempore momentum, id est in motu conatus.*

Mai tîrziu în schimb Leibniz va spune (*Scrisoarea către Rémond* din 1714, iulie) că dificultățile în înțelegerea continuului vin din faptul că acesta este luat drept realitate, posedînd părți adevărate înainte de a fi divizat. „Spațiul însă departe de a fi o substanță nu este nici măcar o entitate. El este o simplă ordine ca și timpul, mai precis o ordine a posibilelor"... „În ceea ce este ideal, adică în continuu, întregul precedă părțile, așa cum unitatea aritmetică precedă fracțiile în care o împărțim în chip arbitrar. Părțile se află aici numai potențial: în lucrurile reale însă, simplul precedă agregatul și părțile sînt actuale și date înaintea întregului. Considerațiile acestea înlătură dificultățile în ce privește continuul".

[24] Pentru toate ideile citate aici să se compare discuția la care sînt supuse în corespondența lui Leibniz cu Samuel Clarke. (De pildă Scris. a III-a a lui Leibniz, paragr. 5 și Scris. a IV-a, paragr. 41).

[25] Pentru semnificația principiului continuității, să se vadă opusculul IV, în vol. nostru.

[26] În explicarea lumii, „regulile exacte ale matematicii" sînt întregite de regulile armoniei: acestea fac trecerea de la pura posibilitate, la existență, de la simpla lipsă de contradicție, la composibilitate.

[27] Justificarea pur tehnică a calculului infinitezimal apare mai larg într-o scrisoare către Varignon din 1702 (cf. în trad. germ. a *Operelor* lui Leibniz, Felix Meiner, vol. I, pp. 96—100). Cum se vede de aici, referința la rădăcinile imaginare nu înseamnă pentru Leibniz întemeierea calculului matematic pe pure artificii și ficțiuni. „Rădăcinile imaginare ele însele își au fundamentul *in re*". Urmează în scrisoare o mică ilustrație algebrică pe care Huyghens, căruia i-a fost comunicată, o găsea cu totul surprinzătoare (*ibidem*, p. 99, nota 2). Să se compare L. Brunschwieg, *Étapes de la Philos. math.*, p. 166.

[28] Cavalerul de Méré (1607—1685), moralist francez cu care Pascal a fost în legături strînse într-o epocă a vieții sale. Pentru scrisoarea la care se referă Leibniz și în genere pentru raporturile lor, să se citească paginile pe care i le consacră L. Brunschwieg în ediția clasică a *Cugetărilor și Opusculelor* lui Pascal (Paris, Hachette).

[29] Pentru sensul acesta generalizat pe care îl ia ideea de calcul în cugetarea lui Leibniz și pentru încercările lui Leibniz în această direcție, nu putem decît să trimitem la cărțile fundamentale ale lui L. Couturat: *La logique de Leibniz*, 1901, și *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, 1903. O culegere de scrieri logice din operele lui Leibniz face parte din proiectele Editurii Științifice pe anii viitori.

X

SCRISORI CĂTRE DE VOLDER

NOTIȚĂ INTRODUCTIVĂ

Principalele coordonate. — Burcher de Volder (1643—1709) a fost profesor de filozofie, de fizică și de matematici la Universitatea din Leyda și reprezentant al cartezianismului pentru aceste trei domenii în acel templu celebru de cultură al lumii neerlandeze. La sfîrșitul vieții, el pare a se fi îndepărtat de învățătura lui Cartesius. Dar cu Leibniz duce o lungă discuție care se reflectă într-un schimb de scrisori între anii 1698 și 1706; în cursul ei apără celebra școală franceză împotriva atacurilor filozofului de la Hanovra care iau din ce în ce un caracter mai categoric, chiar dacă polemica se modelează ținînd cont de cuvenitele menajamente academice. Bogata corespondență în limba latină este de mare însemnătate; ea ne *informează* asupra poziției lui Leibniz atît în problemele de mecanică în care dovedește un spirit înnoitor remarcabil, cît și pe terenul logicii, al matematicii pure și aplicate, al fizicii și al metafizicii, științe pe care le ilustrează rezistînd tocmai rutinei timpului prezentă în ecourile atît de puternice ale școlii carteziene.

Leibniz l-a cunoscut pe Volder numai din scris prin intermediul amicului său intim Jean Bernoulli. El însuși relatează asupra acestui eveniment într-un scurt mesaj pe care-l adresează lui Foucher, în aprilie 1695: „Un profesor celebru din Leyda, anume D-l Volder, publicînd spre sfîrșitul anului trecut un răspuns la critica Monseniorului episcop din Avranches, un amic, care mi l-a adus, m-a rugat să-i împărtășesc părerea mea. Citindu-l, am făcut unele observații, căci mi-a apărut că nu era în totul mulțumitor. Într-o bună zi s-ar putea ca aceste întîmpinări să fie adăugate altor obiecții aduse de mine filozofiei D-lui des Cartes, mai cu seamă dacă ar fi vorba să se facă o nouă ediție a *Cenzurii* d-lui de Avranches". Textul citat se referă la mai multe personaje. Episcopul din Avranches este D. Huet, autor al broșurii *Censura philosophiae*

cartesianae, publicată la Paris la 1689; Leibniz a fost la un timp în corespondență și cu acest prelat; cît despre amicul la care misiva face aluzie, e prea ușor de înțeles că-i Bernoulli. Se vede din text că, făcînd unele scurte adnotări la răspunsul lui Volder, filozoful german a fost departe de a prevedea că va fi antrenat în viitor într-o polemică scrisă de mari proporții, din care se poate degaja, în bună parte, sistemul său de gîndire.

Cît despre anticartezianismul lui Leibniz, care se accentuează încă din perioada șederii sale la Paris, se poate consulta mai sus *Studiul Introductiv*.

După cum ușor se poate observa, în cele ce urmează redăm în traducere numai cîteva fragmente din scrisorile redactate de Leibniz la adresa lui Volder; răspunsurile filozofului olandez nu sînt prezentate.

SCRISORI CĂTRE DE VOLDER

24 martie / 3 aprilie 1699

... Dar *est aliquid prodire tenus*[1], ceea ce nu poate fi încă sprijinit pe demonstrații riguroase poate fi totuși recomandat provizoriu, ca ipoteză clară ce se află în acord deplin cu ea însăși și cu fenomenele ... Așa este axioma de care mă servesc, că *nici o trecere nu se face prin salt.* După părerea mea, ea decurge din legea ordinii și se reazemă pe același temei ca și axioma, admisă de toți, că mișcarea nu se face prin salt, că adică un corp nu ajunge dintr-un loc în alt loc, distant, decît trecînd prin locuri intermediare[2]. Desigur, îndată ce am admite că creatorul lucrurilor a voit continuitate în mișcare, prin însăși aceasta saltul ar fi exclus; dar cum să dovedim că Dumnezeu a voit continuitatea, dacă nu fie prin experiență, fie recurgînd la principiul ordinii? Căci, de vreme ce toate sînt făcute de Dumnezeu prin producere perpetuă și, cum se spune, prin creație continuă[3], de ce n-ar fi putut el să transcreeze, ca să zic așa, corpul dintr-un loc într-alt loc distant, lăsînd între ele un hiat, fie în timp, fie în loc, producînd, să zicem, corpul în *A*, îndată apoi direct în *B* etc.[4] Că aceasta nu se întîmplă, ne învață experiența; dar și principiul ordinii[5] dovedește același lucru, stabilind că *intelectul e cu atît mai satisfăcut, cu cît împingem mai departe despicarea cu mintea a lucrurilor* — ceea ce nu se întîmplă în cazul salturilor, unde analiza ajunge la ceva ultim, la ἄῤῥητα[6], ca să zic așa. Același lucru e valabil, așadar, după părerea mea, nu numai pentru trecerile dintr-un loc într-alt loc, dar chiar pentru trecerea de la o formă la o altă formă, sau de la o stare la altă stare[7]. Căci, pe de o parte, experiența contrazice ipoteza oricărei schimbări prin salt, iar pe de altă parte nu se poate aduce nici un

argument *a priori* împotriva saltului dintr-un loc într-alt loc, care să nu se îndrepte și împotriva saltului de la o stare la altă stare . . .

. . . Nu cred că substanța poate fi constituită numai din extensiune[8], conceptul extensiunii fiind incomplet; după părerea mea, extensiunea nu e concepută prin sine, ci este o noțiune rezolubilă și relativă: în adevăr, ea se rezolvă în pluralitate, continuitate și coexistență, adică existență a părților în unul și același timp. Pluralitate se află și în număr, continuitate se află și în timp și în mișcare, coexistența însă intră numai în ceea ce este extins[9]. Dar de aici chiar se vede că totdeauna e presupus ceva ce se continuă sau se difuzează — cum este în lapte albeața, în aur culoarea, ductilitatea, ponderea, în materie rezistența[10]. Căci, prin sine, continuitatea însăși (și extensiunea nu e altceva decît continuitate simultană) nu ajunge să alcătuiască o substanță completă, așa cum nu ajung pluralitatea sau numărul, fiind necesar să existe ceva care să se numere, să se repete, să se continue[11]. Așadar, cred că în noțiunea forțelor (τῶν δυναμικῶν), mai degrabă decît în aceea a extensiunii, își poate găsi gîndirea noastră împlinirea și se poate odihni; pentru potență sau forță însă nu trebuie să căutăm altă noțiune decît potrivit căreia forța este atributul[12] din care rezultă schimbarea, atribut al cărui subiect este substanța însăși. Și nu văd aici nimic ce s-ar opune înțelegerii noastre: Natura forței nu îngăduie o noțiune mai concretă cum ar fi o pictură. Ceea ce este întins nu are, socotesc, unitate decît în abstract[13] — adică, întrucît nu ținem seama de mișcarea internă a părților, prin care fiece parte a materiei este, la rîndul ei, divizată actual în părți deosebite; acestui lucru, faptul că totul e plin nu îi stă împotrivă[14]. La rîndul lor, părțile materiei nu se deosebesc numai prin modurile lor, dacă admitem că ele sînt distinse unele de altele prin suflete și entelehii[15], care subzistă veșnic.

Am remarcat că, după exemplul lui Kepler, Cartesius a recunoscut și el în materie inerția — undeva, în

scrisorile sale. Această inerție D-ta o deduci[16] din forța pe care o are fiece corp de a persista în starea sa, forță care nu e deosebită de însăși natura corpului; socotești astfel că simplul concept al extensiunii ajunge și pentru explicarea acestui fenomen. Însă axioma privitoare la conservarea stării are ea însăși nevoie să fie modificată, căci (de exemplu) ceea ce se mișcă în linie curbă nu-și păstrează, prin sine, curbura, ci numai direcția, mișcarea în linie dreaptă[17]. Dar fie; să admitem în materie existența unei forțe de a-și conserva starea sa; forța aceasta totuși nu poate fi dedusă, în nici un chip, din simpla extensiune[18]. Recunosc că orice lucru rămîne în starea sa pînă nu intervine o cauză pentru a i-o schimba[19], — acesta e un principiu posedînd necesitate metafizică; dar una e a-și conserva starea, cîtă vreme nu e ceva care să o schimbe — ceea ce face și un lucru care este indiferent prin sine față de cele două stări[20] — și altceva este, și înseamnă mult mai mult ca lucrul să nu fie indiferent, ci să aibă forța și oarecum înclinația de a-și conserva starea și de a rezista la ceea ce tinde să i-o schimbe . . .[21]

. . . Rezistența materiei cuprinde două lucruri[22]: impenetrabilitatea sau antitipia și rezistența propriu-zisă, sau inerția; și fiindcă pretutindeni ele sînt, într-un corp, egale, sau mai bine zis proporționale cu extensiunea sa, în ele situez eu natura principiului pasiv, adică a materiei; așa cum în forța activă, ce se exercită felurit în mișcările corpului, recunosc o entelehie primitivă sau, ca să spun cuvîntul, ceva analog sufletului[23], a cărui natură constă în legea permanentă a seriei de schimbări pe care el o parcurge fără obstacol. Și nu ne putem lipsi de acest principiu activ, adică de un fundament al activităților, căci forțele active accidentale sau schimbătoare și mișcările însești sînt modificări determinate ale unei realități substanțiale; forțele și acțiunile însă nu pot fi modificări a ceva pasiv, cum e materia[24]. Urmează așadar că există ceva activ, prim, adică substanțial, care e modificat prin distribuția materiei, adică a principiului pasiv ce i se adaugă.

De unde rezultă că forțele secundare sau motrice și mișcările înseși trebuie atribuite materiei secunde, adică însuși corpului complet, care rezultă din principiul activ și din cel pasiv ...

23 iunie 1699

... Chiar dacă am admite[25] că dirijarea mișcării se face totdeauna în linie dreaptă, nu văd totuși cum ar rezulta de aici continuitatea mișcării, căci și transcreația poate fi făcută astfel încît locurile în care Dumnezeu ar produce succesiv corpul, prin salt, să se afle în linie dreaptă. Și, în adevăr, cum am observat deja în scrisoarea precedentă, admițînd că totul este creat neîncetat de Dumnezeu, nimic nu se opune — dacă ne abatem de la legile ordinei — ca corpul să fie transcreat din loc în loc, prin salt, așa încît de-a lungul timpului, alternativ, cînd să sară de la un loc la altul, cînd pentru o clipă să se afle în repaus[26]. Saltul, hiatul, vidul, repausul nu au mai multă îndreptățire unul decît altul ...

... După părerea mea[27], în extensiune este implicată percepția, ba chiar și mișcarea și substanța, după cum accidentul poate să implice în sine și să fie implicat. Extensiunea este un atribut[28], iar ceea ce posedă extensiune, adică materia, nu este o substanță, ci o pluralitate de substanțe[29]. De altfel, durata, timpul și lucrul care durează, pe de o parte, extensiunea, locul și lucrul localizat, pe de alta, se află între ele în același raport[30]. Nu pare cu putință să existe lucruri care să nu aibă nici un atribut comun. Tot astfel, nu pot socoti că noțiunea de extensiune este primitivă, adică un concept din care nu s-ar putea scoate nimic, căci ea se rezolvă în pluralitate, pe care o are în comun cu numărul, continuitate, pe care o are împreună cu timpul, coexistență, pe care o posedă în comun chiar cu lucrurile lipsite de extensiune. Nu aș fi crezut că s-ar nega în lucrul întins pluralitatea, mai ales dacă admitem în-

tr-însul părți existînd în act[31], afară dacă nu negăm pluralitatea chiar într-o turmă și într-o oștire, adică pretutindeni. Continuitatea mișcării este deosebită de continuitatea locului, căci în cea dintîi există în plus continuitatea timpului și a variației gradului de viteză: timpul nu este mai mult nici mai puțin decît spațiul, o entitate a rațiunii[32]. A coexista, ca și a exista înainte sau a exista după, este ceva real; recunosc că nu ar fi ceva real dacă materia și substanțele ar fi luate în sensul comun[33]. Dar este mai lesne a arăta ce nu sînt acestea decît a înfățișa în cuvinte și a demonstra raționai ce sînt.

Spui că subiectul schimbării nu este decît o noțiune logică, dar e de ajuns că este adevărată, deși cu aceeași îndreptățire ai putea să o numești noțiune metafizică; desconsiderăm cele ce ne stau în fața ochilor, și totuși din ele urmează uneori lucruri care ne erau ascunse. Începutul trebuie făcut cu definiții nominale, și de o definiție de acest fel am vorbit[34] cînd am spus că nu trebuie să căutăm altă definiție a forței decît cea pe care am amintit-o[35]. Deosebită este pe urmă considerația cauzală privind modul în care se face mișcarea. Și aici pot fi lucruri care sînt greu de înțeles. Spui că unitatea lucrului întins noi o concepem, chiar dacă acesta este divizat în părți care se mișcă în mod felurit, fiindcă o parte a lui nu poate exista, nici nu poate fi concepută fără alta. Iei, prin urmare, ca admise două puncte, pe care eu n-aș îndrăzni să ți le acord, anume că: părțile a ceea ce este întins nu pot exista și nu pot fi concepute una fără alta; și apoi că tot ce este astfel constituie o unitate, — ceea ce deduci din faptul că vidul este imposibil. Dar demonstrația acestui lucru n-a fost făcută de tabăra Dv.[36], iar dacă el va fi acordat, ar urma, e drept, că o parte a materiei nu poate exista fără o alta, oarecare, dar n-ar urma de loc că partea aceea nu poate exista fără partea aceasta determinată, sau fără părțile acestea determinate[37]. Pe deasupra, dacă nu mă înșel, argumentația aceasta dovedește prea mult, căci, potrivit ei, și lucrurile împrăș-

tiate[38] ar forma o unitate. Așa cum înțeleg eu unitatea, lucrurile de felul acesta sînt mai cu drept numite multiple, și nu constituie o unitate decît ca agregatele, adică atîta timp cît sînt cuprinse într-o cugetare unică[39]. Într-o substanță cu adevărat una nu se află mai multe substanțe; eu nu admit în extensiune nici inerție, nici mișcare — în materia extinsă le admit pe amîndouă, dar nu în virtutea extensiunii ei . . .

. . . Eu dovedesc că în corp există ceva de natură dinamică (δυναμικόν), datorită căruia corpul observă legile forței, și prin urmare că în el există ceva în plus pe lîngă întindere și impenetrabilitate (ἀντιτυπία), din care, singure, nimic de felul acesta nu se poate dovedi[40]. În același mod am mai răspuns la cineva, acum mai mulți ani, în „Journal de Paris". Eu admit că pe lîngă pasivitate, rezistența mai are ceva cu care este unită. Faptul că forțele motrice secundare nu sînt modificări ale unui principiu numai pasiv și că există prin urmare un principiu substanțial activ, am crezut că merită să fie consemnat — pentru aceia care încă nu admit că orice substanță este activă. Ceva întins și totuși în repaus socotesc că face parte din numărul celor ce nu pot fi concepute distinct, ca mișcarea cea mai repede[41].

Întrebi, bărbat ilustru, dacă după părerea mea *principiul activ* este *extensiunea* însăși sau numai un mod al extensiunii, — sau o *substanță distinctă, deosebită de extensiune?* Răspund că după mine acest principiu este substanțial, și el e constitutiv pentru ceea ce este extins, adică pentru materie, deci pentru lucru, care posedă astfel nu numai extensiune și impenetrabilitate[42], ci și acțiune și rezistență; extensiunea însăși este pentru mine un atribut rezultînd dintr-o pluralitate de substanțe care există simultan, în continuitate unele cu altele. Forța primitivă nu poate fi așadar nici extensiune, nici un mod al acesteia. Și ea nu acționează asupra extensiunii, ci în ceea ce este întins[43]. La întrebarea următoare, dacă un corp însuflețit își are entelehiile sale proprii, *deosebite de suflet*, răspund că el are

entelehii nenumărate, de vreme ce, la rîndul lui, constă din părți, care e fiecare pentru sine însuflețită sau ca și însuflețită[44]. În suflet se găsește ideea adecvată a materiei, totuși pentru mine sufletul nu este însăși ideea materiei[45], ci izvorul ideilor ce se nasc sufletului, în sufletul însuși, din natura sa, — idei în care sînt reprezentate în ordine stările diverse ale materiei[46]. Ideea este ceva, ca să zic așa mort și în sine neschimbător, ca o figură[47]; sufletul însă este ceva viu și activ, și în acest sens eu nu spun că el ar fi o idee unică, oarecare, ce tinde de la sine la schimbare, ci că idei felurite se succed unele pe altele, fiecare putînd fi totuși dedusă din alta. În alt sens al cuvîntului, aș putea chiar spune, într-un fel, că sufletul este o idee vie sau substanțială, totuși este mai just să spunem că el este o substanță care ideează[48], dă naștere la idei. Și socotesc că nici D-ta nu voiești altceva, cînd spui că ideile acționează unele asupra altora, reprezentîndu-se, căci nu cred că pentru D-ta ideile sînt substanțe ce se ciocnesc între ele, ca corpurile . . .

23 iunie 1699

. . . Este pentru[49] mine evident că e străin de legile forței, adică ale cauzei și efectului și, spre a spune astfel, de regulile reale ale metafizicii[50], ca un corp mare să fie împins de unul mic fără ca acesta să sufere pierdere. Și totuși, acest lucru nu e contrar noțiunilor comune privitoare la corp, scoase din pura geometrie, adică noțiunilor ce pot fi derivate din singura extensiune și impenetrabilitate. Tocmai de aici am conclus, printre altele, că în corp, pe lîngă proprietățile geometrice și matematice, se află izvoarele lui dinamice și, ca să spun astfel, metafizice. Căci, așa cum am arătat odinioară, pe cînd eram încă adolescent[51], dacă se ia ca punct de plecare noțiunea vulgară a materiei, nu se poate spune nimic altceva decît că, în ciocnire, un corp primește impulsul pe care celălalt corp, tin-

zind să-și continue mișcarea, tinde să i-l dea și, prin urmare, se mișcă mai departe cu o impulsie compusă din impulsul său și din cel pe care l-a primit[52]; în adevăr, toate impulsurile fiind compatibile între ele, nimic nu se opune acestui lucru. De unde urmează că un corp mic poate antrena cu sine, fără să sufere vreo pierdere, pe cel mai mare, aflat în repaus sau înaintînd mai încet.

1699

... Ca să mai ating[53] încă o chestiune: mi-ai cerut să dovedesc *a priori*[54] legea continuității în ce privește schimbările; am răspuns că tot atît de drept este să cerem să se dovedească *a priori* legea continuității în ce privește mișcarea[55]. D-ta ai adus ca argument pentru aceasta direcția mișcării, faptul că tot ce se mișcă tinde să urmeze totdeauna linia dreaptă; ți-am răspuns că eu nu înțeleg valabilitatea concluziei pe care o tragi, căci dacă o cauză ar transfera prin salt niște corpuri[56], ea ar putea nu mai puțin să facă acest lucru transferîndu-le mereu în linie dreaptă. Așadar, dacă nu greșesc, pentru ca dovada D-tale să fie desăvîrșită, trebuia să arăți că acest lucru nu poate fi făcut. Am adăugat, pentru lămurire, ipoteza transcreațiunii, vorbind cu filozofii, și în primul rînd cu cartezienii, care spun, nu pe nedrept, că Dumnezeu creează totul în mod continuu[57]: pentru ei, așadar, mișcarea corpurilor nu înseamnă altceva decît producerea lor succesivă[58], mereu din nou în locuri deosebite, și ar trebui arătat că această producere repetată nu se poate face prin salt; dar lucrul acesta nu se poate dovedi decît recurgînd la temeiul adus de mine pentru legea continuității în Univers. Chiar dacă nu admiți reproducerile succesive ale lucrurilor, același lucru va trebui spus, totuși, oricare ar fi cauza mișcării[59]. Pe deasupra, conlocutorul poate face uz de o ipoteză neadmisă de adversar[60], atîta timp cît nu s-a dovedit că ea este gre-

șită. Spui cu dreptate că nici viteza mișcării, nici direcția ei nu admit întrerupere, — aceasta însă dacă în același timp presupui că, prin natura ei, mișcarea este ceva continuu. Cine însă exclude în genere din lucruri continuitatea, acela va spune că mișcarea nu este în esență nimic altceva decît o succesiune de salturi, la intervale, decurgînd nu din natura lucrului, ci din acțiunea lui Dumnezeu, — adică o producere repetată în locuri separate; el va filozofa în genere ca cineva care ar compune materia din simple puncte separate și-și va consolida părerea considerînd labirintul dificultăților de care este înconjurată natura continuului, — dificultăți din care, la drept vorbind, nu urmează totuși salturile, ci alte consecințe, înțelese de obicei în mod insuficient. Respinsă însă nu poate fi ipoteza aceasta decît prin mijlocirea principiului ordinii, recurgînd la rațiunea supremă care săvîrșește totul în chipul cel mai perfect.

Întrucît orice corp întins, așa cum îl întîlnim de fapt în lume, este în realitate[61] ca o oștire de creaturi, ca o turmă ori o grămadă, și ca o bucată de brînză plină de viermi, nu există în chip mai necesar legătură între părțile corpului, oricare ar fi el, decît există între părțile unei oștiri, — și așa cum în oștire unii ostași pot fi înlocuiți, tot astfel în orice corp întins unele părți pot fi înlocuite cu altele; așadar, o parte nu are legătură necesară cu alta[62], deși în materie, cînd în genere e suprimat ceva, e necesar ca altceva să-i ia locul, întocmai cum atunci cînd se află soldați într-un loc strîmt (care nu poate cuprinde mai mulți deodată), dacă unul iese din acel loc, e nevoie să-l înlocuiască altul[63]. Dar acestea le-am arătat deja îndeajuns în scrisoarea anterioară, și nu văd ce s-ar putea afirma despre un corp, oricare ar fi el — dacă lăsăm la o parte sufletul —, care să nu fie valabil deopotrivă și pentru o oștire sau pentru o mașină. Așadar, ceva cu adevărat unu (și nu doar unu pentru simțuri), adică o *monadă*, eu nu recunosc decît acolo unde există ceva în care nu sînt mai multe substanțe[64].

De asemenea, eu atribui mișcării (în care cuprind și cauzele mișcării) toată varietatea corpurilor, și totuși admit o distincție substanțială între părțile materiei. Distincția aceasta o recunosc chiar toți aceia care pun în om un suflet rațional, ca ceva substanțial lipsit de extensiune, fără a admite un asemenea suflet în toate părțile materiei[65] . . .

. . . Și cînd zici că nu înțelegi nimic din cele ce le spun eu cu privire la un principiu activ precedînd întinderea, eu înțeleg numai că nu ți le poți imagina sensibil[66]. Cu toate acestea, e de ajuns ca o propoziție să urmeze cu necesitate din cele deja înțelese, ca să spunem că și ea este înțeleasă[67]. Și, cu siguranță, dacă nu mă înșel, cînd cartezienii vorbesc despre sufletul omenesc — care, după mine, nu se deosebește în gen de celelalte entelehii —, tu înțelegi ceva. Așadar, la *prima* ta *întrebare*, ce este principiul activ, răspunsul ar fi acela care se dă cuiva care întreabă ce este sufletul, deși răspunsul meu ar fi puțin mai explicit. Totuși, văd că prevenirea și autoritatea pot face pe mulți să nege că înțeleg, la alții, ceea ce la Cartesius li se pare că înțeleg. Cît privește *chestiunea a doua*, dacă corpul însuflețit are o entelehie[68] deosebită de suflet, — întrebare pe care o interpretezi ca privind corpul însuflețit luat ca un tot și nu părțile însuflețite în particular —, răspund că acest corp nu are altă entelehie în afară de suflet și de entelehiile părților actuate în particular; și că însuși sufletul întregului n-ar fi decît sufletul unei părți însuflețite în particular, dacă datorită structurii întregului el n-ar fi un suflet care domnește asupra întregului[69].

Cînd spui că pentru a mișca un corp mai mare, cu o viteză dată, se cere mai multă cauză sau mai multe forțe decît pentru a mișca, cu aceeași viteză, unul mai mic, presupui deja tacit rezistența corpului la mișcare. Căci dacă el nu rezistă, ci este indiferent și oarecum în echilibru, nu văd cum mărimea lui ar fi un obstacol pentru corpul care îl împinge, și din corpuri indiferente, oricît de mult le-am mări, nu se va naște nici-

odată rezistență. Prin urmare[70], dacă nu e necesar să se treacă prin grade inferioare, va fi suficient orice temei sau orice impuls la mișcare ca să înclino sau să determine viteza și direcția dată; și e suficient prin urmare un corp oricît de mic, în mișcare, pentru a antrena cu sine pe unul oricît de mare, fără rezistență, adică fără ca mișcarea corpului care antrenează să fie redusă. Cum acest lucru nu se întîmplă, ci, dimpotrivă, pentru producerea mișcării corpului mai mare[71] trebuind să fie folosită și consumată o forță mai mare, înțelegem că materia rezistă mișcării. De aceea, corpurile suferă chiar mai degrabă să fie comprimate[72] decît să fie antrenate în mișcare, din care cauză și urmează că în schimbări este observată legea continuității, și o mișcare mai mare nu se poate niciodată produce decît trecînd prin una mai mică[73].

Dacă ἐντελέχεια este cu totul diferită de extensiune, de aici deduci că ea nu poate avea nici o acțiune asupra extensiunii. Dar oare mișcarea nu este deosebită de extensiune? Și totuși poate exercita o acțiune asupra ei. Apoi, ca să vorbim precis, extensiunea este ceva numai modal[74], ca numărul și timpul, nu un lucru, căci desemnează în chip abstract pluralitatea continuă, posibilă, a lucrurilor coexistente; materia însă este însăși acea pluralitate de lucruri, adică este agregat al entităților ce conțin entelehii. Așadar, dacă sub denumirea de extensiune înțelegi materia însăși, nu admit că entelehia este separată complet de extensiune. În sfîrșit, riguros metafizic, faptul că un corp poate acționa asupra altuia nu înseamnă altceva decît (așa cum s-a convenit între noi, în ceea ce privește relațiile sufletului cu trupul) că un lucru răspunde celuilalt din propriul său impuls . . .[75].

. . . De la D-l Bernoulli[76], prietenul nostru comun, am înțeles că ți se pare mai important să se pună în lumină activitatea substanței decît să se calculeze forțe. Și eu cred aceasta și aprob judecata ta; totdeauna însă mi s-a părut că acest calcul e poarta prin care e avantajos să trecem către metafizica adevărată, pentru a ne eli-

bera treptat spiritul de noțiunile false ale vulgului și chiar ale cartezienilor, privind materia și mișcarea și substanța corporală — întrucît înțelegem de aici că regulile forțelor și acțiunilor nu pot fi derivate din acele noțiuni[77], și atunci trebuie sau să căutăm refugiu la un Dumnezeu ἀπὸ μηχανῆς[78] sau să admitem că în corpuri se găsește ceva mai presus de extensiune. Căci dacă mintea ar fi introdusă nepregătită în acel sanctuar, în care natura cu totul neașteptată a substanței și a corpului poate fi privită din izvoarele ei, e de temut ca o lumină excesivă să nu crească întunericul.

9/20 ianuarie 1700

... Cînd[79] spun că sufletul sau entelehia nu poate acționa asupra corpului, înțeleg prin corp nu substanța corporală căreia îi aparține entelehia și care este o substanță unică, ci agregatul celorlalte substanțe corporale, care constituie organele noastre, căci o substanță nu poate interveni în alta și deci nici într-un agregat de substanțe[80]. Așadar, ceea ce afirm este că tot ce se petrece într-o masă, adică într-un agregat de substanțe, potrivit legilor mecanice, este exprimat în suflet sau în entelehie [ori, dacă preferi, în însăși monada, adică într-o substanță unitară, simplă, imuabilă atît în activitatea, cît și în pasivitatea ei] în virtutea legilor proprii ale sufletului[81]. Capacitatea însă de schimbare în orice substanță vine de la ea însăși, adică de la entelehia ei[82] — ceea ce este atît de adevărat, încît chiar ceea ce va fi în viitor într-un agregat poate fi dedus din cele ce se găsesc deja în acest agregat. Fără îndoială, ἐντελέχεια, adică forța sau activitatea[83] se deosebește de rezistență sau pasivitate, ele putînd fi luate prima drept formă, a doua drept materie primă; totuși, ele nu se deosebesc într-atîta încît să trebuiască a fi considerate ca două substanțe deosebite, ci ca alcătuind o singură substanță, iar forța care mișcă ma-

teria primă, în orice caz, nu e propria forță a acesteia, ci însăși entelehia.

Dacă admitem că o substanță nu poate acționa asupra alteia, ceea ce mulți recunosc, de aici rezultă deja că orice substanță este prin sine activă. Căci a face apel la Dumnezeu nici nu e rațional, nici nu explică sau schimbă ceva. De altfel, faptul însuși că acțiunea unei substanțe asupra alteia este inexplicabilă ne poate convinge că o atare acțiune nu există. Lucrurile acestea ia-le deocamdată de bune, pînă cînd vor putea fi toate expuse de noi mai adîncit.

31 decembrie 1700

... Afară[84] de substanța primă, nu mai este (cred) nici una care să poată fi concepută prin sine[85]. Recunoști însă, socotesc, că nu există singură această substanță sau mai degrabă că numele de substanță este luat de oameni într-un sens potrivit căruia în Univers sînt multe substanțe. Materia nu este nicidecum concepută prin sine, ci prin părțile din care este constituită; dar nici spiritele nu sînt, pe cît socotesc, concepute prin sine, căci au o cauză, și în genere creaturile au între ele o conexiune, care se naște din cauza lor comună. Extensiunea nu-mi pare a fi nimic altceva decît ordinea continuă a ceea ce coexistă, după cum timpul nu e decît ordinea continuă a ceea ce există în mod succesiv[86]. De unde rezultă că ele nu pot fi luate, una mai mult decît cealaltă, drept substanță, substanțe fiind numai lucrurile ce există în acest fel[87].

6 iulie 1701

... Spui[88] că substanța* este ceva al cărui concept re-

* Pe marginea conceptului scrisorii Leibniz face însemnarea următoare: substanța este un ἄτομον αὐτοπληροῦν, un atom complet prin sine însuși sau împlinindu-se pe sine. De unde urmează că este un atom vital sau un atom posedînd entelehie (ἐντελέχειαν). Atom înseamnă ceea ce e cu adevărat unu. Ceea ce e alcătuit din mai multe substanțe eu numesc *lucru substanțial.*

prezintă un conținut atît de unitar încît nimic din ce e reprezentat nu poate fi scos, fără să nu piară totul[89]. Dar bagă de seamă să nu existe o substanță care să adauge perfecțiuni noi la perfecțiunile celorlalte substanțe; orice perfecțiune e însă, dacă nu greșesc, materie a lucrului reprezentat[90]. Astfel, discipolii lui Democrit concep spațiul ca fiind o substanță, iar corpul ca fiind o altă substanță, mai perfectă, ce adaugă la extensiune rezistența (și nu se cere ca exemplele să fie adevărate, cum bine observi, căci ele sînt adăugate numai pentru lămurire). Unii cugetători mai recenți socotesc chiar că pot adăuga anumitor corpuri o perfecțiune nouă, anume pe aceea a cugetării, iar scolastica de mult a admis, pe lîngă corpul ca atare, ființa dotată doar cu suflet, apoi, mai perfectă decît aceasta, ființa înzestrată cu sensibilitate și, în sfîrșit, mai perfectă decît toate, ființa rațională. Spun aceasta pentru a observa că noțiunea ta despre substanță nu pare să convină lucrurilor care sînt în mod obișnuit numite astfel, ci numai substanței celei mai simple[91]. Același lucru este valabil cînd spui că substanța este ceea ce se concepe prin sine[92] — propoziție la care *am obiectat* că efectul nu poate fi conceput mai bine decît prin cauza sa, toate substanțele însă, dacă lăsăm la o parte substanța primă[93], au o cauză. Îmi *răspunzi* că este nevoie de o cauză pentru a concepe existența unei substanțe, nu însă pentru a concepe esența ei[94]. Eu însă îți *replic* că pentru a concepe esența ei se cere conceptul unei cauze posibile, iar pentru a concepe existența ei, conceptul unei cauze actuale[95]. Prevăd o *a treia replică* elegantă din partea ta, sprijinită pe un exemplu geometric. Esența elipselor (de pildă) nu depinde de o cauză, căci cauze diferite pot să ne dea aceeași elipsă — secțiunea unui con, secțiunea unui cilindru, mișcarea unui fir[96]. Existența elipselor însă nu poate fi concepută pînă nu se presupune o anumită cauză determinată[97]. La aceasta, *replica mea a patra e dublă; întîi*, că deși pentru conceperea esenței elipselor nu este nevoie să

concepem un mod determinat de generare a lor, totuși nu se poate concepe perfect esența elipselor sau a altui lucru dacă nu se poate demonstra *a priori* posibilitatea lor prin mijlocirea cauzei formale, cuprinsă în fiece mod special de generare; iar pentru aceasta trebuie adăugate, în mod necesar, linii mai simple[98]. *A doua mea* obiecție este, cum am stabilit deja altădată[99], că în ce privește lucrurile incomplete[100], cum sînt liniile și figurile, poate exista un lucru analog altuia, chiar dacă ele ar fi generate de cauze diverse — așa cum elipsa dintr-o secțiune conică este analogă *elipsei descrise* printr-o mișcare într-un plan; în ce privește lucrurile complete însă, aceasta nu poate avea loc, și o substanță prin urmare nu poate fi perfect analogă alteia, nici nu se poate produce una și aceeași substanță prin mai multe moduri. Și tocmai de aici pe lîngă alte argumente am conchis altădată[101] că nici nu există atomi, nici spațiul nu este o substanță, nici materia primă însăși, adică materia separată de orice activitate, nu trebuie pusă printre substanțe.

Ajung la moduri pe care le disting ca și D-ta de celelalte predicate, adică de atribute și proprietăți[102]. Totuși, dacă întemeiem modurile pe simpla trebuință pe care o au de conceptul altui lucru, proprietățile vor fi și ele moduri. Căci modurile și proprietățile au în comun faptul de a-fi-în altceva[103]. Dar aceeași definiție s-ar potrivi și la ceea ce nu este în altceva[104], — de pildă efectelor, care au nevoie de cauze pentru a fi concepute, cum am spus deja: și în acest fel, toate efectele vor fi modificații ale cauzei, și un același lucru ar putea fi în același timp mod al mai multor lucruri, de vreme ce el poate fi în același timp efect al mai multor cauze concurente. Cine va nega că o substanță chiar este modificată prin intervenția alteia? Așa, de pildă, un corp este aruncat înapoi de un obstacol pe care-l întîlnește[105]. Va fi necesar, așadar, conceptul celuilalt corp pentru a concepe distinct respingerea înapoi a unuia din ele, și totuși respingerea aceasta nu poate fi decît *modul* unuia, căci se poate întîmpla ca

celălalt să-şi continue drumul, să nu fie aruncat înapoi. Pentru definirea modului se cere, aşadar, altceva decît nevoia lui de un concept străin, iar faptul a-fi-în altceva — care este comun proprietăţilor şi modurilor — este mai mult decît trebuinţa de conceptul altui lucru. După convingerea mea, nu există nimic în Universul creaturilor care să nu aibă trebuinţă, pentru a fi conceput în chip perfect, de conceptul oricărui alt lucru, din totalitatea lucrurilor, de vreme ce fiecare lucru exercită o influenţă asupra oricărui altul, astfel încît, dacă ne-am închipui că el ar fi înlăturat sau ar fi altfel decît este, toate în lume ar trebui să fie deosebite de ceea ce sînt acum[106]. Recunosc, pe de altă parte, că dacă *A* şi *B* sînt două substanţe, aşa cum le defineşti, adică absolut simple, ele nu pot să aibă un predicat comun[107]; de aici nu urmează însă în chip necesar că nu ar putea exista un carecare terţ, C care să aibă trebuinţă de amîndouă pentru a fi conceput. Căci aşa cum vedem relaţiile rezultînd din mai mulţi termeni absoluţi, tot astfel pot rezulta calităţi şi acţiuni din mai multe substanţe. Şi aşa cum relaţia nu este compusă din atîtea relaţii cîţi termeni corelaţi sînt[108], tot aşa nici celelalte moduri care depind de mai multe lucruri nu se rezolvă într-o pluralitate de moduri. Aşadar, nu urmează că un mod care are nevoie de mai multe [substanţe] nu ar fi unu, ci ar fi compus din mai multe [moduri]. Pe deasupra, potrivit noţiunii tale despre substanţă[109], nu se vede cum ar fi cu putinţă să ia naştere modurile. Căci substanţa, aşa cum o defineşti, adică răspunzînd unui conţinut reprezentativ simplu sau posedînd un singur atribut, nu ar avea decît un singur mod; şi nu se vede care ar putea fi originea diversităţii, din unu neputînd rezulta decît unu; de unde urmează că, împotriva ipotezei, modul ar fi invariabil. Ba încă, chiar de aceea, lucrul nu ar poseda nici un mod, de vreme ce nu se vede nici măcar în ce fel s-ar deosebi modul de atribut[110]. Prin urmare, dacă se socoteşte — aşa cum se face de obicei — că în corp nu se află nimic altceva decît extensiune, iar aceasta

este concepută ca un atribut simplu și primitiv, nu se poate explica prin nici un temei cum poate lua naștere în corpuri vreo variație, sau cum pot exista mai multe corpuri. Am și demonstrat în altă parte (în răspunsul meu către D-l Sturm, inserat în „Acta Lipsienses"[111]) că dacă materia n-ar fi eterogenă (ceea ce are loc datorită entelehiilor)[112], n-ar putea lua naștere nici o varietate în fenomene, ci s-ar substitui doar neîncetat între ele stări echivalente. De altfel, eu nu disting aici între noțiunea generală de substanță și noțiunea unei substanțe determinate, căci orice substanță este determinată, deși substanțele diferite sînt determinate prin moduri diferite . . . [113].

. . . Mă îndoiesc că ar putea fi conceput un corp fără mișcare, recunosc însă că mișcarea nu poate fi concepută fără corp[114]. În conceptul mișcării însă nu este implicat numai corpul și schimbarea, ci și temeiul și determinația schimbării, care nu pot fi găsite în corp, dacă natura lui e pusă doar în elemente pasive, adică în simpla extensiune, sau în extensiune și impenetrabilitate[115]. În extensiune eu concep o multiplicitate în una — anume și continuitate (care e comună extensiunii cu timpul și cu mișcarea)și coexistență[116]. Așadar, nu este o necesitate ca extensiunea să fie sau concepută de noi ca întreg, sau să nu concepem nimic din ea. Este manifest însă că pentru ca să existe extensiune trebuie să existe un lucru care să se repete în mod continuu sau o pluralitate de lucruri a căror coexistență să fie continuă[117]. Întrebi, învățat eminent, ce concepem într-un corp căruia i se atribuie extensiune, pe lîngă extensiunea însăși. Răspund că extensiunii, lucrul îi adaugă acțiunea și pasiunea. Atunci (zici) extensiunea ar fi un mod al lucrului extins. Replica mea este că în înțelesul pe care i-l dau eu, extensiunea n-ar fi, pentru acest motiv, un mod al substanțelor din care rezultă, căci ea este invariabilă și denumește o determinație numerică a lucrurilor, care rămîne aceeași sub orice schimbare, pe cînd desigur, recunoști împreună cu mine că modurile trebuie să fie variabile. De altfel,

mărturisesc că nu numai extensiunea, dar nici acțiunea și pasiunea nu pot fi concepute izolat[117] — și că de fapt nu e nici necesar și nici ușor să ajungem la noțiuni de simplicitate ultimă, așa cum am observat deja. Așadar, dacă pentru a concepe substanța am cere numai decît o atare noțiune, mă tem că am ajunge să excludem toate substanțele create[119], ceea ce ar însemna să tăiem nodul problemei, în loc de a-l dezlega...

27 decembre 1711

...Dacă noțiunea substanței în genere nu convine decît substanței celei mai simple, adică substanței prime, singură aceasta va fi substanță[120]. Și, recunosc, ești liber să iei cuvîntul de substanță astfel încît singur Dumnezeu să fie substanță, iar celelalte lucruri să se numească altfel. Dar dorința mea e să găsesc o noțiune care să convină și celorlalte substanțe și să corespundă uzului oamenilor, o noțiune[121] potrivit căreia tu, el, eu să fim socotiți substanțe. Nu vei nega că o atare noțiune îmi e îngăduit să o caut și că ea ar fi folositoare, dacă aș reuși să o găsesc. Pe de altă parte, nu tot ce revine unei substanțe anumite ține de noțiunea generală a substanței, așa cum nu tot ce revine pătratului ține de noțiunea generală de paralelogram. Recunosc că într-un anume înțeles, orice substanță e simplă — am zis substanță, și nu agregat de substanțe[122].

Chiar dacă am admite că orice substanță există din eternitate, totuși — cu excepția substanței prime — toate ar trebui să aibă cauzele lor, adică temeiuri externe, pentru care există mai degrabă decît nu există...[123].

...Recunoști că existența și continuitatea, care intră în noțiunea extensiunii[124], se deosebesc una de alta, formal — și altceva nu doresc; în adevăr, un lucru a cărui noțiune e alcătuită din concepte formale diferite nu este primitiv[125]. Între erorile principale ale cartezienilor este aceea că ei concep extensiunea drept ceva primitiv și absolut și pretind că ea constituie sub-

stanța. Această eroare trebuie înlăturată dacă vrem să filozofăm corect, altfel natura corpului și a substanței nu poate fi înțeleasă, după cîte socotesc. O atare admitere falsă de entități primitive face filozofia leneșă, cum s-a întîmplat cu calitățile oculte[126]; și nu prea de mult, am arătat în „Ziarul Erudiților" din Paris[127] că și astăzi se păcătuiește uneori în această privință, de către cei care susțin că percepția căldurii, a frigului etc. nu ar reprezenta ceea ce are loc în anumite mișcări, ci ar fi un nu știu ce, ireductibil (ἄῤῥητον[128]) și arbitrar, pe care Dumnezeu l-ar imprima minții cu ocazia mișcărilor. Dar, ca să mă întorc la chestiune, nu întîlnim niciodată extensiune fără o pluralitate de lucruri a căror coexistență să fie continuă, și nu descoperim în ea altceva decît însuși faptul că aceste lucruri sînt cugetate de noi. Legătura[129] însăși a lor nu este necesară, căci unele din acele lucruri pot fi înlăturate — și nu importă că trebuie să le fie substituite altele. Extensiunea însă, dacă o distingi de lucrurile extinse, este ceva abstract, ca durata sau ca numărul[130], luate separat de lucruri, în care conexiunea părților este necesară în același mod ca în extensiune. Astfel, într-o triadă[131], trei unități inteligibile sînt reunite printr-o legătură eternă, deși conexiunea celor trei lucruri considerate[132] poate să nu fie necesară; totuși, cînd unele sînt înlăturate, rămîn altele în loc, și niciodată numerele nu sînt lipsite de lucruri numărate — vid neexistînd în numere, așa cum nu există în ce privește locul sau timpul și în celelalte ordini[133] —, afară dacă nu presupunem că ar fi distrus Universul, așa încît să rămînă numai singure posibilitățile[134]. Căci la aceasta se reduc extensiunea, durata, numerele, fără lucruri, deși ele sînt concepute, obișnuit, asemenea ideilor platonicienilor, ca substanțe. Extensiunea este, în plus, relativă la o natură oarecare, a cărei difuziune ea este, așa cum durata e relativă la lucrul care persistă. Particular extensiunii este totuși faptul că lucruri extinse diferite ocupă succesiv unul și același loc, adică trec unele în poziția altora, în ordinea coexistențelor; timpului îi este însă

particular faptul că o pluralitate de lucruri există împreună, în același timp . . . [135].

Aprilie 1702

. . . Cînd[136] spun că orice substanță e simplă, înțeleg aceasta în sensul că este lipsită de părți. În adevăr, dacă toate lucrurile care au între ele o legătură necesară ar fi o singură substanță, ar urma — presupunînd că vidul e exclus[137] — că toate părțile materiei, întrucît au între ele o conexiune necesară, alcătuiesc o substanță unică: prin însăși aceasta s-ar confunda însă substanța cu agregatul substanțelor — pe cînd noi căutăm, cum bine avertizezi, o noțiune a substanței, nu a agregatului alcătuit din substanțe . . .

Cartezienii socotesc că o substanță oarecare poate fi constituită din simpla extensiune, deoarece concep extensiunea drept ceva primitiv; dacă însă ar face analiza acestei noțiuni, ar vedea că extensiunea singură nu poate fi suficientă pentru a alcătui un lucru extins, așa cum numărul nu ajunge pentru a constitui lucrurile numărate[138]. Eu admit cu D-ta că așa cum cunoașterea numărului trei nu ajunge pentru a înțelege ce sînt cele trei lucruri, tot astfel nici noțiunea extensiunii sau a difuziunii[139] nu ajunge ca să înțelegem natura a cărei difuziune are loc. Natura aceasta însăși socotesc că trebuie să o cercetăm. Și las la judecata D-tale dacă ea poate fi altceva decît acel τὸ δυναμικόν[140], din care decurge acțiunea și pasiunea.

În sfîrșit, presupune că nu putem avea demonstrația *a priori*, pe care o socotești deasupra tuturor celorlalte dovezi, — oare din această pricină ipoteza va fi mai puțin în acord cu faptele? Și dacă ea se poate dovedi, fie numai *a posteriori*, valabilitatea ei nu va depăși cadrul unei ipoteze? Se poate spune însă, împotriva celeilalte noțiuni a substanței, ceva mai grav decît că — ceea ce singur recunoști — modurile și schimbările nu pot lua naștere dintr-însa? Așadar, chiar dacă im-

posibilitatea acestei definiții nu s-ar putea demonstra, este de ajuns ca noțiunile să fie luate astfel încît să fie în acord cu faptele cunoscute și să răspundă nevoilor noastre, și ca dificultățile să fie înlăturate; în modul acesta s-ar deschide totodată drumul către temeiuri mai înalte.

20 iunie 1703

... Mă refer[141] mai întîi la scrisorile D-tale anterioare, în care exprimi cerința unei legături necesare între materie (sau rezistență) și forța activă, pentru ca uniunea lor să nu fie gratuită. Dar temeiul legăturii lor stă în faptul că orice substanță este activă și că, pe de altă parte, orice substanță finită este pasivă — de pasivitate fiind legată rezistența[142]. Așadar, o atare legătură e cerută de însăși natura lucrurilor care nu poate fi atît de săracă încît să fie lipsită de un principiu de acțiune, și nu rabdă vidul în forme, cum nu îl rabdă în materie, fără să mai vorbim acum de faptul că acțiunea și unitatea au aceleași izvoare[143].

Teoria atributelor, așa cum e concepută astăzi, — după care un anumit predicat simplu absolut, care este denumit atribut[144], constituie substanța —, eu nu o aprob în întregime; căci între concepte nu găsesc nicăieri predicate cu totul absolute, care adică să nu implice vreo legătură cu alte predicate. În orice caz, cugetarea și extensiunea, date de obicei ca exemple, nu sînt nimic mai puțin decît atare atribute, — cum am arătat adesea[145]. Iar predicatul — afară dacă nu este considerat în concret — nu este identic cu subiectul; prin urmare, dacă spiritul coincide, este drept, cu subiectul cugetător (deși nu formal), el nu coincide cu cugetarea[146]. Căci în subiect se găsește pe lîngă cugetarea prezentă și implicația cugetărilor viitoare și a celor trecute[147].

Spui că cei ce pun distincția corpurilor numai în modurile extensiunii (pe care ei le presupun) — așa cum

fac astăzi aproape toți — nu neagă că dacă se exclude vidul, corpurile nu se deosebesc între ele decît modal. Dar două substanțe singulare trebuie să se deosebească mai mult decît modal[148]. Pe deasupra, așa cum este vulgar conceput lucrul, corpurile nu e sigur că sînt nici chiar modal distincte. În adevăr, dacă se iau două corpuri *A* și *B* egale și avînd aceeași figură și mișcare, va urma, potrivit noțiunii vulgare a corpului, scoasă din singurele presupuse moduri ale extensiunii, că ele nu au intrinsec nimic prin care să se distingă unul de altul. Nu sînt deci *A* și *B* indivizi diferiți? Sau, pot fi oare diferite lucrurile care, în sine, nu pot fi totuși deosebite în nici un fel? Acestea și nenumărate alte argumente de felul acesta arată suficient că noțiunile adevărate ale lucrurilor sînt cu desăvîrșire răsturnate de acea filozofie nouă, care alcătuiește substanțele din principii numai materiale, adică pasive. Lucrurile care se deosebesc trebuie să se deosebească prin ceva, adică să aibă în sine o diferență care să poată fi indicată, și este de mirare că această axiomă așa de clară, împreună cu atîtea altele, nu a fost folosită de oameni[149]. De obicei însă, oamenii se mulțumesc să dea satisfacție imaginației lor și nu se preocupă de temeiuri raționale — de aici atîtea monstruozități introduse împotriva adevăratei filozofii. Ei recurg anume la noțiuni care nu sînt decît incomplete și abstracte, adică matematice, pe care gîndirea le reține, dar pe care natura nu le recunoaște în nuditatea lor, cum este noțiunea timpului, tot așa aceea a spațiului, adică a unei extensiuni pur matematice, a masei pur masive, a mișcării considerată matematic. Aici oamenii pot imagina lucruri care să fie diverse, fără a poseda diversitate — de exemplu, două părți egale dintr-o linie dreaptă —, fiindcă linia dreaptă este ceva incomplet și abstract care urmează a fi considerat numai în teorie; în natură însă, orice dreaptă se deosebește de oricare alta prin conținutul ei. De aceea, nu se poate întîmpla ca în natură două corpuri să fie în același timp perfect egale și asemănătoare. Chiar cele ce diferă [numai] prin locul

pe care îl ocupă trebuie să exprime locul lor, adică ceea ce le înconjură, așa încît nu se deosebesc numai prin loc, adică printr-o simplă denominație extrinsecă, cum se socotește de obicei. De aceea, corpuri admise în mod comun, ca atomii democritienilor sau sferele perfecte ale cartezienilor, nu pot exista în natură și nu sînt altceva decît concepții incomplete ale filozofilor care nu au examinat îndeajuns natura lucrurilor. Pe deasupra, am demonstrat în ultimul meu răspuns către ilustrul Sturm[150], printr-un argument care n-a fost răsturnat, că este imposibil — admițînd că nu există spațiu gol — ca materia, în modul cum este concepută obișnuit ca fiind formată din singurele modificări ale extensiunii sau (dacă preferi) ale masei pasive, să fie suficientă pentru a completa Universul; ci este fără îndoială necesar să punem în materie ceva deosebit, în care să se afle un principiu de variație și de distingere a fenomenelor, — pe lîngă creștere, scădere și mișcare, fiind nevoie în plus de variația și de eterogenitatea materiei. Totuși, eu nu admit naștere și distrugere a substanței.

Trec acum la cealaltă scrisoare a D-tale. Cînd spun că substanța, în măsura în care e corporală, conține în ea un număr infinit de mașini[151], socotesc că trebuie în același timp adăugat că ea însăși formează o singură mașină, alcătuită din ele toate, și că, pe deasupra, ea este pusă în mișcare de o singură entelehie, fără care nu ar exista într-însa nici un principiu de unitate adevărată. Că necesitatea cea mai evidentă ne constrînge să admitem entelehii, cred însă că rezultă clar din cele spuse mai înainte. Și nu văd cum ne-am putea lipsi de unități adevărate dacă voim să avem entități reale și substanțe. În adevăr, unitățile arbitrare de care ne folosim în matematică nu își au aici locul, ele potrivindu-se și entităților aparente, cum sînt toate entitățile prin agregare, ca de exemplu o turmă, o armată, a căror unitate provine din gîndire[152]; și același lucru se petrece cu orice agregat, în care, dacă lași la o parte entelehia, nu găsești nici o unitate adevărată.

Vorbind în mod propriu și riguros, nu se va spune chiar că entelehia primitivă mișcă masa corpului ei, ci numai că ea este unită cu forța pasivă primitivă, pe care o completează — adică împreună cu care constituie o monadă —, dar nu poate influența asupra celorlalte entelehii sau mai degrabă asupra substanțelor care există în aceeași masă. În fenomene însă, adică în agregatul rezultat, totul este explicat în mod mecanic, iar masele sînt considerate ca mișcîndu-se unele pe altele, — și nu e nevoie în aceste fenomene decît de considerarea forțelor derivative, de îndată ce este limpede de unde provin acestea — anume, fenomenele agregatelor, din realitatea monadelor[153].

După părerea mea, în natură nu se naște niciodată o mașină organică nouă, căci ea are totdeauna un număr infinit de organe, încît exprimă Universul întreg, în felul ei, ba ea implică totdeauna în ea toate momentele timpului, trecute și prezente: ceea ce constituie natura cea mai sigură a oricărei substanțe; și este orînduit ca ceea ce există în suflet să fie exprimat și în corp, de unde urmează că și sufletul și mașina însuflețită de el, și animalul însuși sînt tot atît de indestructibile ca însuși Universul[154]. De aceea, o atare mașină nu poate fi alcătuită prin vreun mecanism oarecare, așa cum ea nu poate fi nici distrusă. Tot astfel, nici o entelehie primitivă nu se poate naște sau stinge vreodată, în chip natural, și niciodată ea nu este lipsită de corp organic. Atît cît se întinde în chip sigur observația *mea despre lucruri, concluziile* acestea nu pot fi altfel, și ele rezultă nu din ignoranța noastră în ce privește formația fetusului, ci din principii mai înalte[155].

Consider drept monadă indivizibilă sau perfectă substanța însăși, înzestrată cu forță primitivă, activă și pasivă, ca eul sau ceva asemănător[156], nu acele forțe derivate care sînt mereu altele și altele. Și dacă nu există nimic *cu adevărat unu*, orice *lucru adevărat* este suprimat[157]. Forțele care se nasc din masă și viteză sînt forțe derivative[158] și aparțin agregatelor, adică fenomenelor. Iar cînd vorbesc de o forță primitivă perma-

nentă, eu nu înțeleg conservarea forței motrice totale, de care *a fost vorba între noi mai înainte*, ci entelehia care întotdeauna, cînd exprimă pe celelalte, exprimă acea forță totală. Desigur, forțele derivative nu sînt decît modificări și rezultante ale celor primitive.

Înțelegi, prin urmare, eminent învățat, că substanțele corporale nu pot fi constituite din singurele forțe derivate, unite cu rezistența, adică din modificări trecătoare. Orice modificare presupune ceva durabil[159]. Așadar, cînd D-ta spui: *să admitem că în corpuri nu se găsește nimic altceva decît forțe derivative*, răspund că ipoteza aceasta nu este posibilă și din ea se naște iarăși greșala de a lua noțiuni incomplete drept concepte depline ale lucrurilor[160].

O acțiune în particular a substanțelor unele asupra altora eu nu admit, căci nu văd nici un temei rațional în virtutea căruia o monadă să poată acționa asupra altei monade. Nimeni însă nu va nega ciocnirea și impulsul, în ce privește aparențele agregatelor, care nu sînt decît fenomene (totuși fundate și regulate). Cu toate acestea, chiar în ce privește fenomenele și forțele derivate, sînt convins că masele nu comunică altor mase o forță nouă, ci mai degrabă determină numai o forță deja existentă într-însele, așa încît un corp se depărtează mai degrabă de altul, prin forța lui proprie, decît este respins de acesta[161].

Entelehiile este necesar să difere una de alta, adică să nu fie complet asemenea între ele, ba ele trebuie chiar să fie principii de diversitate, căci entelehii diferite exprimă în mod diferit Universul, după modul de privire al fiecăreia, și funcția lor este tocmai aceasta de a constitui tot atîtea oglinzi vitale ale lucrurilor sau tot atîtea lumi *concentrate*[162]. Totuși, spunem cu drept că sufletele animalelor purtînd același nume[163] aparțin aceleiași specii —, de exemplu sufletele umane — desigur nu în sens matematic, ci în sensul fizic în care un tată cu fiul său sînt socotiți de aceeași speță.

Considerînd masa drept un agregat care conține o pluralitate de substanțe, poți totuși concepe în ea o

substanță predominantă, adică poți considera agregatul însuflețit de o entelehie primară[164]. Pe de altă parte, în monadă, adică în substanța simplă completă, eu nu unesc cu entelehia decît forța pasivă primitivă, care se raportează la toată masa corpului organic; din aceasta nu fac parte celelalte monade subordonate, situate în organe, totuși ele sînt cerute[165] imediat de ea și alcătuiesc împreună cu monada primă substanța corporală organică, adică animalul sau planta. Disting, așadar: 1) entelehia primitivă, adică sufletul; 2) materia, anume cea primă, sau forța pasivă primitivă; 3) monada alcătuită din aceste două elemente; 4) masa sau materia secundă, adică mașina organică la care concură nenumărate monade subordonate; 5) animalul sau substanța corporală, căreia îi dă unitate monada dominantă din mașină.

Pui la îndoială, bărbat eminent, dacă un lucru unitar și simplu e supus schimbărilor. Cum însă singure lucrurile simple sînt adevărate, celelalte nefiind decît entități prin agregare, deci fenomene, și neexistînd, ca să vorbesc ca Democrit decît νόμω, nu φύσει[166] e evident că dacă nu ar fi schimbare în ceea ce este simplu, n-ar exista, în genere, în lucruri nici o schimbare[167]. Pe de altă parte, nu orice schimbare trebuie să provină din-afară: dimpotrivă, substanței finite îi este esențială o tendință internă la schimbare, iar în monade schimbarea nu se poate naște, în chip natural, din altă parte. În fenomene însă, adică în agregate, orice schimbare nouă derivă din ciocnire, potrivit legilor pe care le prescrie parte metafizica, parte geometria[168], căci ca să explicăm științific lucrurile este nevoie de abstracții. De aceea, în masă considerăm părțile izolate ca incomplete, fiecare aducînd doar contribuția ei, prin reunirea tuturor însă se întregesc toate: înțelegem astfel că de la sine fiecare corp tinde să se miște după o dreaptă tangentă, deși, datorită impresiilor continue pe care le primește de la celelalte corpuri, mișcarea lui se face în linie curbă[169]. Însă în substanța însăși, care este completă prin sine și conține în sine totul, este cu-

prinsă și exprimată însăși construcția liniei curbe, căci în starea prezentă a substanței este predeterminat și tot viitorul[170]. În adevăr, între substanță și masă[171] este tot atîta diferență ca între lucrurile complete, așa cum sînt ele în sine, și lucrurile incomplete, așa cum sînt luate de noi în virtutea abstracției; pe calea acesteia putem defini în fenomene ce trebuie atribuit fiecărei părți din masă, și toate pot fi distinse și explicate rațional — lucru care cere în mod necesar abstracții.

Doctrina mea cu privire la modul în care fiecare corp exprimă pe toate celelalte, iar fiece suflet sau entelehie exprimă atît corpul cît și, printr-însul, toate celelalte corpuri, pari să o fi pătruns minunat[172]. Dacă însă vei examina consecințele ei, vei vedea că nu există nimic în cele spuse de mine care să nu urmeze dintr-însa.

Spusesem că extensiunea este ordinea posibilelor coexistente, iar timpul ordinea posibilităților neconsistente între ele. Dacă lucrurile stau așa, spui tu, este de mirare că timpul revine tuturor lucrurilor, atît celor spirituale, cît și celor corporale, pe cînd extensiunea numai corpurilor. Răspunsul meu e că pentru amîndouă raportul este același, adică ambelor feluri de schimbări, atît celor spirituale, cît și celor materiale, le revine, ca să zic așa, un loc propriu în ordinea succesiunii, adică în timp, și iarăși ambelor, o poziție proprie în ordinea coexistențelor, adică în spațiu. Căci monadele, deși nu sînt extinse, au totuși în ordinea extensiunii un anumit fel de poziție, adică o anumită relație ordonată de coexistență cu celelalte monade, și anume, prin mijlocirea mașinii în fruntea căreia se găsesc. Și socotesc că nu există substanțe finite separate de orice corp, adică substanțe care să nu aibă o poziție sau o ordine față de celelalte lucruri coexistente în Univers. Tot ce e extins cuprinde în sine o pluralitate, înzestrată cu poziție; cele ce sînt însă simple, cu toate că nu au extensiune, trebuie totuși să aibă o poziție în ordinea extensiunii, deși nu este posibil să o determinăm printr-un punct, ca la fenomenele incomplete.

Fără îndoială[173], ai nimerit exact spunînd că, după părerea mea, substanțele care răspund cu adevărat la acest nume (adică monadele sau unitățile substanțiale perfecte, din care este necesar ca toate celelalte lucruri să rezulte) nu au nici o influență unele asupra altora[174], iar ceea ce pare să dovedească contrarul aparține fenomenelor. Te depărtezi totuși de părerea mea în faptul că socotești lucrul acesta drept o ipoteză, în timp ce eu cred că este o teorie necesară. Teza că substanța este activă nu este la mine o supoziție gratuită — cum se vede îndeajuns din multe lucruri pe care deja le-am scris. Dacă, introducînd în mod arbitrar activitatea în noțiunea de substanță, aș deduce de aici că orice substanță este activă și aș aplica apoi definiția mea arbitrară la tot ce există în mod real în natură și este numit obișnuit substanță, atunci aș comite sau o petiție de principiu, sau sofisma strecurării unui accident în ceea ce trebuie să definim. [Eu admit monade active prin sine, în care afară de percepție, care totdeauna implică activitate, nu poate fi conceput nimic altceva].

Așadar, cînd se întreabă ce înțelegem prin cuvîntul de substanță, înainte de orice, eu previn să se excludă agregatele. Căci agregatul nu e nimic mai mult decît elementele din care el rezultă, luate împreună; acestea își primesc unitatea de la spirit, datorită caracteristicilor pe care le au în comun, ca de exemplu o turmă de oi; în adevăr, altceva este faptul că două corpuri sînt fără distanță între ele (ceea ce constituie continuul aparent alcătuit dintr-însele), sau că unul îl împinge pe altul (ceea ce constituie conexiunea lor mecanică), și altceva este unitatea adevărată, de vreme ce în primele două cazuri nu se poate alega existența unui fundament real al unității[175]. Celui pe care nu îl pot convinge de aceasta, în zadar i-aș mai adăuga toate celelalte; așadar, socotesc că trebuie să înaintăm treptat și, înainte de orice, să examinăm cu grijă acest lucru.

De altfel, mi se pare că îmi ceri să arăt cauza, cînd tu nu admiți încă efectul. Trebuie prin urmare să că-

dem de acord mai întîi în ce privește faptul însuși, τὸ ὅτι, anume dacă orice substanță cunoscută în mod sigur de noi trebuie socotită activă, ceea ce se poate stabili pe baza fenomenelor[176].

Socotești că rezistența într-o substanță nu face altceva decît să opună substanța propriei sale forțe active. Dar lucrul acesta nu trebuie să ți se pară absurd, de vreme ce și în cvasisubstanțe, adică în corpuri, se întîmplă ca masa lor să micșoreze viteza pe care un alt corp încearcă să le-o imprime; și în adevăr trebuie să existe un principiu de limitare în lucrurile limitate, așa cum există un principiu de acțiune în cele care acționează[177].

Diferența intrinsecă dintre corpuri tu o atribui nu atît lucrurilor, cît ipotezei mele. Eu însă adăugasem o demonstrație, pornind de la fenomene[178], anume că altfel în spațiul plin o stare nu s-ar deosebi de alta, căci s-ar substitui mereu una alteia, stări echivalente. Lucrul acesta atinge în primul rînd pe cartezieni, care nu recunosc în mișcare calități sau forțe, ci numai translație, ca și cum Dumnezeu ar așeza corpurile acum aici, acum dincolo, iar spiritului i-ar da senzații arbitrare, care nu răspund afecțiunilor corpului; apoi privește în special pe Malebranche, pe Sturm[179] și pe ceilalți ocazionaliști, care atribuie întreaga forță sau putere activă numai lui Dumnezeu; de unde ar urma că nu există în lucrurile corporale nici un principiu de distincție[180]. Tu însă, despărțindu-te de amîndoi în această chestiune, admiți împreună cu mine forțe derivative și speri astfel să poți salva deosebirile dintre fenomene. Dar atunci va trebui să răspunzi la cealaltă obiecție a mea, că forțele derivative, adică accidentale[181], nu sînt decît pure modificații, iar ceva activ nu poate fi o modificație a ceva pasiv, căci în modificație nu se află decît o simplă variație a limitelor, și modurile nu fac decît să limiteze lucrurile, ele nu le adaugă nimic și prin urmare nu pot conține o perfecțiune absolută care să nu se afle deja în însuși lucrul care suferă modificare. În adevăr, altfel, accidentele acestea ar trebui

să le concepem după felul substanțelor, ca punînd prin sine ceva. Trebuie, prin urmare, sau să admiți părerea mea, sau să recurgi la acel ἀλλόγλωσσον[182] pe care-l sugerezi: că poate Universul este doar o singură substanță — ceea ce abate cuvîntul de substanță de la sensul pe care i-l dă restul lumii. Și nu văd nici un argument verosimil în sprijinul unui paradox atît de mare, căci ce aduce B. de S.[183] ca argument nu cuprinde nici chiar umbră de demonstrație, dacă văd eu just. Pe lîngă aceasta, dacă lăsăm la o parte discuția privitoare la termenul de substanță, ajunge să admiți subiecte deosebite, adică lucruri în care se află moduri, pentru ca, o dată admis acest lucru, argumentul pe care l-am adus — că modul doar limitează subiectul, fără să-i adauge ceva — să fie valabil. De aici rezultă că nici mișcarea nu este suficientă fără forțe, nici forțele derivative fără entelehii primitive.

Pentru a combate ceea ce am spus, că substanței finite îi este esențială o tendință internă la variație, zici că *tot ce urmează din natura unui lucru se găsește, în chip invariabil, în lucru, — desigur atîta timp cît natura acestuia rămîne aceeași —, și nu poate să-i fie luat, între el și natura lucrului existînd o legătură necesară*. De aici însă ar urma că prin natura sa, absolut nimic nu este activ, căci totdeauna acțiunea este o modificare a făpturii care acționează[184]. Răspund că trebuie să distingem între proprietățile care sînt permanente și *modificațiile* care sînt tranzitorii. Ceea ce decurge din natura unui lucru poate decurge din el, fie în mod perpetuu, fie în mod temporar, și în cazul din urmă, sau îndată, fără nici o mijlocire — anume ca prezent —, sau prin medierea a altceva anterior, — ca viitor. O imagine a acestora o ai în cvasisubstanțe, adică în corpuri care posedă forță sau care sînt puse în mișcare[185]. Din natura unui corp care se mișcă pe o dreaptă dată, cu o viteză dată, rezultă, admițînd că nu există nici o influență dinafară, că după scurgerea unui timp dat el ajunge la un punct dat de pe dreaptă. Urmează oare de aici că el sosește neîncetat și veșnic la acest punct?[186].

Admite aşadar şi în tendinţele primitive ceea ce trebuie să recunoşti în cele derivative. În adevăr, lucrurile se întîmplă ca în legile seriilor sau în natura liniilor, unde în însuşi punctul de plecare, dacă el este suficient sieşi, sînt conţinute toate progresele ulterioare. Şi natura toată trebuie să fie astfel, căci altminteri ea ar fi absurdă şi nedemnă de înţelept. Şi eu nu văd nici chiar o aparenţă de temei ca să ne îndoim, afară de acela că ne temem de ceea ce este neobişnuit.

Mai departe, dacă recunoşti împreună cu mine că sistemul cauzelor ocazionale nu este demn de un filozof, dacă socoteşti influenţa unei substanţe asupra alteia (vorbesc de substanţele adevărate), inexplicabilă, nu văd cum poţi să te îndoieşti de tendinţa intrinsecă a lucrurilor la schimbare — de vreme ce din *experienţa* fenomenelor învăţăm că există schimbări în lucruri, iar înăuntrul nostru, înseşi operaţiile minţii ne prezintă schimbări. Consider aşadar faptul însuşi (τὸ ὅτι)[187] demonstrat *a posteriori* şi socotesc că am răspuns la obiecţiile tale. Şi nu vei putea evita desigur principiul schimbării intrinsece, oricît te-ai strădui, chiar dacă ai recurge la sistemul lui B. de S.[188]. Căci, oricît am considera că fiece lucru particular suferă schimbare numai datorită altui lucru particular şi acesta, la rîndul lui, datorită altuia, principiul însuşi al schimbării nu poate fi totuşi găsit în acest fel, dificultatea fiind numai împinsă mai departe, fără să fie rezolvată. Prin urmare, temeiul va fi sau intrinsec întregului Univers al lucrurilor, şi deci totodată şi părţilor acestuia (căci ce alt ceva este un atare Univers decît toate lucrurile particulare la un loc?), sau acest temei se va găsi într-o substanţă extramundană, ca să vorbim ca Martian Capella[189], sau mai degrabă supramundană, adică în Dumnezeu, — ceea ce şi este adevărat, dacă se caută principiul ultim; dar întrucît Dumnezeu (fiind cu totul perfect) lucrează pe calea naturii, unde trebuie să fie raţiune şi ordine, urmează să spunem că el a pus în lucruri principiile schimbărilor, aşa ca stările posterioare să poată fi deduse din cele anterioare[190]. Lucrul acesta,

dacă l-ai admis o dată, îl vei recunoaște, cu același drept, în toate cazurile. Ba trebuie chiar să spunem că dacă Dumnezeu nu a produs aceste principii, atunci el nu a produs în genere nimic durabil și nici un subiect al schimbării.

21 ianuarie 1704

... Voiesem[191] să dovedesc [că există entelehii] prin aceea că altfel nu s-ar găsi în corpuri nimic **real**[192]. Concluzia o stabileam în felul acesta: *întîi*, tot ce poate fi divizat în mai multe părți este constituit din mai multe elemente, adică este un agregat; *al doilea*, orice agregat de mai multe elemente nu este unu decît în mintea noastră și nu are altă realitate decît cea pe care o împrumută, adică doar realitatea lucrurilor din care este alcătuit. De unde reiese, *al treilea*, că ceea ce poate fi divizat nu are nici o realitate decît întrucît în el se află entități ce nu pot fi divizate; ba el nu are altă realitate decît pe aceea care aparține unităților ce se află în el. Și nu văd ce te poate face să stai la îndoială, mai ales cînd recunoști că o pluralitate nu constituie o unitate reală, chiar dacă elementele ei sînt nemijlocit alăturate sau dacă ele sînt presate unele peste altele. De unde vei scoate, așadar, unitatea lor, sau ce realitate vei atribui totului, afară de aceea a elementelor din care e constituit? Așadar, după părerea mea, corpurile care sînt socotite în mod obișnuit drept substanțe nu sînt decît fenomene reale și nu sînt substanțe mai mult decît parheliile[193] sau curcubeele, — și nici simțul tactului, nici vederea nu pot dovedi contrariul; singură monada este o substanță, corpul însă nu e o substanță, ci substanțe; altfel nu putem ieși nici din dificultățile privitoare la compoziția continuului și din altele de acest fel.

Vorbești așa ca și cum nu ai înțelege ce voiesc cînd spun că forțele derivative sînt pure modificații și că ceea ce este activ nu poate fi o modificație a ceea ce

e pasiv[194]. Nu înțelegi cumva ce este o modificație, ce este ceva activ, ceva pasiv? Totuși, imaginîndu-ți nu știu ce obscuritate în argumentarea mea, atingi atît de în fugă ceea ce spusesem încît îmi atribui chiar lucruri pe care nu le-am spus, sau mai degrabă care sînt contrariul celor pe care le-am spus. Căci pretinzi că eu aș nega faptul că forțele derivative sînt active, și spui: *așadar, nu văd de ce acestea* (forțele derivative) *nu ar fi active*. Eu însă, în realitate, nu neg că sînt active, ci mai degrabă, din faptul că sînt active și că totuși sînt modificații, conclud că există anumite principii active primitive ale căror modificații ele sînt.

Spui că mișcarea, adică ceea ce rezultă din masă și viteză, constituie forțele derivative. Eu însă nu consider mișcarea drept forță derivativă, ci socotesc că mișcarea (adică schimbarea) urmează numai din ea. Forța derivativă însă este însăși starea prezentă, întrucît tinde către cea următoare, adică întrucît implică în sine starea următoare, așa cum orice moment prezent poartă în sînul său viitorul. Subiectul persistent însă, întrucît implică în sine toate accidentele[195], posedă o forță primitivă, așa încît forța primitivă este, ca să spunem astfel, legea seriei, iar forța derivativă oarecum determinația reprezentînd un termen oarecare din serie.

Nu-mi amintesc cine să fi spus înainte de B. de S. că în Universul întreg există o singură substanță; scuză-mă[196], așadar, că m-am gîndit la el, mai ales că mi-a servit numai ca exemplu.

Dacă corpurile nu sînt substanțe, în măsura în care sînt corpul acesta sau acela, atunci corpurile nu sînt substanțe singulare. Este ca și cum ai spune că Petru nu este substanță decît întrucît este om, sau că speciile singure sînt substanțe, iar nu indivizii[197]. În felul acesta, nici ansamblul corpurilor nu va fi o substanță singulară; căci ce este el altceva decît agregatul corpurilor singulare — afară dacă nu recurgi la un altceva care să persiste, ceea ce și este constrîns să facă autorul de care am vorbit[198]. Și tocmai acest altceva va fi substanța, fiindcă este și monadă. În realitate însă, aceea ce

el a atribuit în tot cazul Universului întreg, el ar fi putut să-l recunoască, în chip analog, pretutindeni și părților Universului. Substanțele nu sînt doar totalități care să conțină părțile lor în mod formal, ci sînt realități totale, care conțin realități parțiale, în mod eminent[199].

Dacă nimic nu este activ prin natura sa, atunci în genere nimic nu va fi activ; căci, în definitiv, care poate fi temeiul acțiunii, dacă el nu se află în natura lucrului? Totuși aduci o limitare afirmației tale, spunînd că un *lucru poate fi activ prin natura sa, dacă acțiunea lui se face mereu în același mod.* Dar de vreme ce orice acțiune conține schimbare, avem tocmai ceea ce păreai să negi — o tendință la schimbare internă și temporală, decurgînd din natura lucrului[200].

Negi prin urmare că *ceea ce revine lucrului numai pentru un timp ar decurge din natura lui.* Și dovedești aceasta prin natura triunghiului, — dar nu faci distincție între naturile universale și cele singulare. Din cele universale decurge ceea ce este etern în ele, din cele singulare decurge și ceea ce este temporar — afară dacă nu socotești că ceea ce este temporar este lipsit de cauză.

„*Și nu văd* — spui — *cum din natura unui lucru, privit în sine, poate decurge o succesiune oarecare*". Nu poate, desigur, dacă e vorba de o natură care nu este singulară. „*Afară dacă* — adaugi — *nu este succesiv lucrul însuși*". Dar toate lucrurile singulare sînt succesive sau supuse succesiunii, așadar ajungi la părerea mea. Căci pentru mine nimic nu este permanent în ele decît legea însăși[201], care implică în sine o succesiune continuată, acordîndu-se, în lucrurile singulare, cu legea care se află în Universul întreg.

De altfel, recunoști tu însuți (în ce privește cvasi-substanțele, cum le numesc eu[202]), că din natura unui corp mișcat urmează că la un timp dat, dacă nu intervine nimic care să-l împiedice, corpul ajunge la un punct dat. Așadar, recunoști că din natura lucrurilor

singulare urmează schimbări temporare. Nu văd atunci ce ai de obiectat.

Spui că *într-o serie* (cum este cea numerică) *nu se concepe ceva ce ar fi succesiv.* Și ce urmează de aici? Eu nu spun că seria este o succesiune [temporală], ci că succesiunea [temporală] este o serie[203] și că ea are în comun cu celelalte serii faptul că legea seriei arată unde trebuie cu necesitate să ajungem, dacă înaintăm în ea, sau că, dacă se dă punctul de plecare și legea progresiei, termenii seriei se nasc în ordine — fie că este vorba numai de o ordine sau o prioritate a naturii lor, fie că este vorba de o ordine totodată temporală.

Nu admit afirmația ta că *într-o serie toți termenii sînt legați între ei într-un mod unic și invariabil.* Aceasta, într-un anume fel, are loc numai într-o serie uniformă, dar există serii în care avem maxime[204], minime, flexiuni contrarii etc.

Cînd spui că *Dumnezeu, la originea lucrurilor, a pus în materie un cuantum determinat de forțe derivative*[205], implici deja în materie, tacit, forțele primitive. Căci nu este cu putință să înțelegem cum există materia decît prin monade, căci ea este mereu un agregat sau, mai degrabă, rezultanta unei pluralități de fenomene, pînă nu se ajunge la entități simple.

Zici că nimic nu împiedică *substanțele de aceeași natură* să acționeze unele asupra altora. Știi însă că filozofii au negat, mai degrabă, acțiunea între lucrurile de același fel[206]. Și apoi ce ar împiedica substanțele de natură deosebită să acționeze unele asupra altora? Dacă îți vei lămuri acest lucru, vei înțelege că tuturor substanțelor finite le este interzis să acționeze unele asupra altora[207]. Fără să mai amintim că toate substanțele au naturi deosebite și că nu există două substanțe în natură care să difere numai prin număr, lucrurile pe care le credem similare neapărînd astfel decît datorită unei ficțiuni a minții, care nu recunoaște diversitatea, sau o ascunde, sau face abstracție de ea[208]. Există un singur caz al unei substanțe ce acționează imediat asupra altei substanțe, anume cazul substanței infinite care

acționează asupra celor finite, acțiunea ei constînd în producerea lor continuă, adică în constituirea lor; căci este necesar să existe o cauză pentru care înseși substanțele finite există și se acordă între ele, și ea trebuie să se afle în substanța infinită care este necesară prin sine însăși. Dacă însă cineva obiectează că Dumnezeu produce neîncetat alte substanțe, succedînd celor anterioare[209] și că prin urmare ele nu rămîn aceleași, discuția este numai de cuvinte, în lucruri nemaigăsindu-se alt principiu pentru a curma controversa. Substanța care succede este socotită aceeași cu cea căreia ea îi succede, de vreme ce persistă aceeași lege a seriei, adică a unei tranziții continue simple, ceea ce face să se nască în noi gîndul unui aceluiași subiect în schimbare, adică ideea monadei. Faptul că există o lege anumită permanentă, care implică în sine stările viitoare a ceea ce concepem drept același, iată ce constituie după mine o aceeași substanță.

Și dacă mi se concede că există o infinitate de subiecte percepătoare, în care se află o lege fixă de succesiune a fenomenelor[210], și că fenomenele subiectelor diferite se acordă între ele, apoi că temeiul comun, atît al existenței lor, cît și al armoniei dintre ele, se află în ceea ce numim Dumnezeu, eu nu mai cer nimic; altceva nu pun și nici nu cred că trebuie să punem în lucruri. Toate supozițiile și întrebările celelalte se nasc, după părerea mea, din noțiuni neanalizate pînă la capăt. Și m-aș mira dacă ar dovedi cineva că mai trebuie adăugat ceva. Dacă atunci cînd discutăm am avea mereu înaintea noastră lucrurile acestea, am evita multe sicîiri inutile.

Experiența, spui, *ne învață că se petrec schimbări, totuși între noi chestiunea nu este ce ne învață experiența, ci ce decurge din însăși natura lucrurilor*. Crezi oare că eu aș putea sau aș încerca să demonstrez ceva privitor la natură, dacă n-ar fi presupuse mai înainte schimbările? Dar adaugi: *nici o experiență nu ne învață că ele provin din interior*. Nici eu nu am prezentat aceasta drept experiență.

Spui că modurile de acțiune ale minții sînt cele mai obscure. Eu socoteam că sînt cele mai clare și aproape singurele clare și distincte[211].

Credeam că este un lucru admis de tine că cel puțin ceva în mintea noastră vine dinăuntru și nu de la altă substanță finită, și de aici am voit să conchid că părerea mea este destul de inteligibilă; tu însă iei lucrurile ca și cum eu aș postula că totul în minte vine dinăuntru. Lucrul acesta recunosc că eu îl susțin, dar nu îl iau ca postulat.

30 iunie 1704

... Iată cuvintele tale către mine[212]: „*Mi se pare că argumentarea ta este aceasta: ceea ce poate fi divizat necontenit mai departe și iar mai departe nu are nici o realitate, în afară de aceea care îi vine de la lucrurile al căror agregat este — adică nu are decît realitatea lucrurilor ce nu pot fi divizate*[213]. *Argumentarea aceasta conclude cu dreptate, e adevărat, că: în masa corpurilor nu se poate admite existența unor unități indivizibile, totuși ea nu convinge că însuși corpul matematic nu ar avea nici o realitate etc.*“ Sînt silit să repet cuvintele tale (ceea ce altfel, ca să fiu scurt, nu aș fi făcut), pentru a reduce posibilitatea vreunei erori din partea mea. La aceste obiecții răspund *întîi*, repetînd argumentarea mea mai precis, astfel: lucrul care poate fi divizat în mai multe altele (existînd deja în mod actual), este o agregare de mai multe lucruri; iar lucrul care este o agregare de mai multe lucruri nu este unu decît în mintea noastră și nu are altă realitate decît cea împrumutată de la lucrurile din care e constituit[214]. De aici eu concludeam că în lucruri există așadar unități indivizibile, căci altfel nu ar exista în lucruri unitate adevărată, nici realitate neîmprumutată. Ceea ce este absurd. Căci unde nu există nici o unitate adevărată, acolo nu este nici multiplicitate adevărată, și acolo unde nu există realitate decît împrumutată, nu

există de loc realitate — aceasta trebuind în cele din urmă să fie proprie unui subiect. Aici aș fi dorit să fiu avertizat de tine dacă ai îndoieli în ce privește cuvintele mele, și anume cu privire la care din ele. Tu însă *(în rîndul al doilea)* substitui mai degrabă concluziei mele o alta, deosebită de a mea, care nu pricep cum socotești că rezultă din ceea ce am spus eu. În adevăr, spui că *de aici decurge că în masa corpurilor nu pot fi admise unități indivizibile*[215]. Eu însă socotesc că rezultă contrariul, anume că în masa corporală, adică pentru a constitui lucrurile corporale, trebuie să se recurgă la unități indivizibile, drept *prime elemente constitutive*. Afară dacă nu voiești *să spui — cu dreptate — că din premise rezultă că masele corporale înseși nu sînt unități indivizibile*, ceea ce eu admit, dar nu de aceasta este vorba. În adevăr, corpurile sînt totdeauna divizibile, ba chiar subdivizate în mod actual[216], nu însă elementele constitutive ale lor. Aceste dificultăți ar lipsi din discuția noastră, ca și prolixitatea inevitabilă a răspunsurilor, dacă am urmări strîns, fiecare, argumentele celuilalt.

În continuare[217], spui: *dar (argumentul D-tale) nu convinge totuși că la rîndul lui corpul matematic nu are realitate, afară dacă nu se află cumva vreo ambiguitate în cuvîntul de realitate, căci proprietăți nenumărate ale acestuia eu le concep în chipul cel mai evident*. Aici răspunsul meu este iarăși dublu: mai întîi, că din tot ce am spus urmează în modul cel mai deplin că un corp matematic nu este ceva real[218]; apoi, că obiecțiile D-tale cum că acest corp este conceput (ca real) în modul cel mai evident, nu îi conferă realitate[219].

În ce privește primul punct, din însuși faptul că un corp matematic nu se poate rezolva în elemente prime constitutive rezultă că el nu este de fel real, ci e ceva mental, nereprezentînd altceva decît posibilitatea părților și nu ceva actual[220]. Astfel, linia matematică este la fel cu unitatea aritmetică[221]: în amîndouă, părțile nu sînt decît posibile și absolut nedefinite; și linia e tot

atît de puțin agregatul liniilor în care ea poate fi divizată, pe cît este unitatea numerică agregatul fracțiunilor în care ea poate fi descompusă. Și așa cum numărul *numerans* nu este o substanță, fără *lucrurile* numărate, tot astfel, la rîndul lui, nici corpul matematic, adică extensiunea, fără corpuri active și pasive, adică fără mișcare. În lucrurile reale însă, adică în corpuri, părțile nu sînt nedefinite (ca în spațiu, lucru mental), ci există în act, determinate în modul anumit în care natura a stabilit în mod actual diviziuni și subdiviziuni, răspunzînd varietății mișcărilor; și deși acele diviziuni merg la infinit, totuși, nu mai puțin, toate rezultă din anumite elemente prime constitutive, adică din unități reale, dar infinite în număr. Vorbind însă riguros, materia nu este alcătuită din unitățile constitutive, ci rezultă din acestea, materia sau masa extinsă nefiind decît un fenomen care își are temeiul în lucruri — așa cum este curcubeul sau parheliul —, toată realitatea aparținînd doar unităților. Fenomenele așadar pot fi mereu divizate în fenomene mai mărunte, care unor animale mai subtile, le pot chiar apărea, — și nu se poate ajunge vreodată la fenomene minime. Unitățile însă substanțiale nu sînt părțile, ci fundamentele fenomenelor[222].

Ajung acum, bărbat eminent, la întîmpinarea ta. *Proprietăți nenumărate ale corpului matematic*, spui tu, *le concep în modul cel mai evident*. Recunosc aceasta întocmai ca și pentru proprietățile numărului sau timpului, care nici ele nu sînt decît ordonări sau relații care privesc posibilitatea și țin de adevărurile eterne ale lucrurilor, urmînd să fie aplicate apoi lucrurilor actuale, cînd se ivește cazul[223]. Adaugi însă: *concepem corpul matematic ca existent și nu ca inerent vreunui alt lucru*[224]. Aceasta nu o conced decît doar în felul în care concepem și timpul ca existent sau ca nefiind inerent altui lucru. Dacă iei corpul matematic drept *spațiu*, atunci el trebuie comparat cu *timpul;* dacă îl iei drept *extensiune*, trebuie comparat cu *durata*[225]. În adevăr, *spațiul* nu este altceva decît ordinea de exis-

tență simultană a posibililor, așa cum *timpul* este ordinea de existență succesivă a posibililor. Și așa cum se raportează corpul fizic la spațiu, tot astfel se raportează stările sau seria lucrurilor la timp. Iar corpul și seria lucrurilor adaugă spațiului și timpului mișcarea, adică acțiunea și pasiunea, împreună cu principiul lor. În adevăr, așa cum am observat adesea (deși pare să-ți fi scăpat), extensiunea este abstractul lucrului întins și este tot atît de puțin substanță pe cît pot fi socotite substanțe numărul sau mulțimea, ea neexprimînd altceva decît o difuziune anumită, nu succesivă (ca durată), ci simultană, adică o repetare a unei aceleași naturi, sau, ceea ce înseamnă același lucru, o multitudine de lucruri de aceeași natură, existînd simultan, cu o anumită ordine între ele, natură care se zice că este extinsă sau difuzată[226]. Așadar, noțiunea extensiunii este relativă, adică extensiunea este extensiune a ceva, așa cum spunem că mulțimea sau durata este mulțime a ceva, durată a ceva. Natura aceea însă care presupunem că este difuzată, repetată, continuată, este ceea ce constituie corpul fizic și nu poate fi găsită în altceva decît într-un principiu de acțiune și pasiune, — de vreme ce fenomenele nu ne oferă nimic altceva. De ce fel este însă această acțiune sau pasiune, voi spune pe urmă. Vezi astfel că dacă întreprindem analiza noțiunilor, totdeauna ajungem, în cele din urmă, la ceea ce susțin eu. Nu este de mirare că deci cartezienii, considerînd extensiunea drept ceva absolut, un ἄῤῥητον [227], ceva irezolubil, primitiv, nu au înțeles natura substanței corporale și nu au ajuns la principii adevărate; adică lăsîndu-se duși de imaginație și poate căutînd chiar aplauzele oamenilor, au preferat să se oprească unde înceta imaginația, deși, pe de altă parte, repetau că la ei lucrurile care țin de imaginație sînt bine deosebite de cele care țin de înțelegere.

Prin forțe, spui, *totdeauna am înțeles ceva care nu e substanțial, ci este inerent substanței.* Ai deplină dreptate, dacă te referi la forțele variabile, dar cînd forța este luată ca principiu al acțiunii și pasiunii —

principiu care e modificat, desigur, prin forțele derivate, adică prin ceea ce în acțiune este momentan[228] —, înțelegi îndeajuns, din ceea ce am spus, că ea este implicată în însăși noțiunea extensiunii, de vreme ce extensiunea este, prin sine, relativă; astfel încît. propria ta analiză a substanței corporale duce în cele din urmă aici. Același lucru rezultă încă mai limpede (cum s-a arătat mai sus[229]) din analiza multitudinii și a fenomenelor, în ce privește unitățile componente și realitatea.

Adaugi: *„Forțele, considerate fără fundamentul din care decurg, le-am considerat totdeauna ca o denominație externă"*. Eu prefer să consider forțele derivative în raport cu *fundamentul*, așa cum considerăm figura în raport cu extensiunea, adică drept o modificație. Și știi din calculul[230] prin care am demonstrat a priori adevărata valoare a forțelor (derivate), că forța (de care am spus) înmulțită cu timpul în care se exercită constituie acțiunea și este astfel ceea ce în acțiune este momentan, dar în raport cu starea următoare[231]. Am spus adesea — și nu-mi amintesc să mă fi abătut de la aceasta — că dacă n-ar exista în noi ceva primar activ, n-ar putea exista în noi forțe derivative și acțiuni, căci tot ce este accidental sau variabil trebuie să fie o modificație a ceva esențial, adică a ceva perpetuu, și nu poate cuprinde în sine mai mult conținut pozitiv decît aceea ce este modificat — orice modificație fiind numai limitația, figura a ceea ce a variat, forța derivată a ceea ce variază.

Continui: *„Fundamentul însă, ceea ce se află în lucrul însuși, este poate identic cu ceea ce numești tu forțe primitive din care decurg cele derivate"*. Foarte adevărat, aceasta este părerea mea. Cum se pare, sîntem de acord în acest punct.

Și adaugi: *„Cu privire la acestea însă — așa este de slabă priceperea mea —, eu nu înțeleg altceva decît că*, spui *D-ta, din ele decurg toate celelalte schimbări"*. Dar modestia aceasta excesivă nu este dreaptă, întrucît ai înțeles lucrul atît cît permite natura lui. Vrei oare să-ți *imaginezi* sensibil lucruri care nu pot fi decît

înțelese, să vezi sunete, să auzi culori? Și cred că nu contești că e adevărat ceea ce am afirmat (că din ele decurg schimbările). Sau oare socotești drept nimic cunoașterea lucrului acesta?

Merită însă să facem observația că acest principiu al acțiunii[232] posedă cea mai mare inteligibilitate, căci în el se găsește ceva analog cu ceea ce se află în noi, anume percepție și apetiție[233] — întrucît natura lucrurilor este uniformă și substanța noastră nu se poate deosebi, în mod infinit, de celelalte substanțe simple din care constă Universul întreg. Ba considerînd lucrurile riguros, trebuie chiar să spunem că în lucruri nu există nimic altceva decît substanțe simple, și în acestea, percepție și apetit; materia însă și mișcarea nu sînt atît substanțe sau lucruri, cît fenomene ale subiectelor percepătoare — fenomene a căror realitate stă în armonia subiectelor percepătoare cu ele înseși (în momentele diferite ale timpului) și cu celelalte subiecte percepătoare.

Cînd Cartesius și alții[234] spun că *toate lucrurile corporale au o substanță unică*, ei înțeleg că ele au o natură similară și nu consideră (după cît cred) că toate corpurile ar alcătui o substanță cu adevărat una. În adevăr, faptele înseși arată că lumea este un agregat, ca o turmă sau o mașină.

Spusesem că din lucrurile singulare urmează ceea ce e temporal: imi răspunzi că *tu nu obiectezi la aceasta, dar că rămîne să se explice întrucît se deosebesc, de universale, lucrurile singulare și de ce stările temporale urmează din acestea și nu din acelea*. Totuși, dacă nu greșesc, lucrurile singulare posedă o ordonare esențială la părți determinate ale timpului și locului, iar din lucrurile singulare sînt abstrase de mintea noastră universalele[235].

La sfîrșit adaugi: „*Lucrurile singulare acționează unele asupra altora și prin urmare, datorită acțiunilor, sînt supuse schimbării. Cum duce faptul acesta la substanțe care nu acționează unele asupra altora este pentru mine nectar*". Remarca aceasta pare îndreptată îm-

potriva tezei mele privitoare la armonia prestabilită[236] între substanțele simple, care nu pot acționa unele asupra altora. Totuși, în ele însele, ele desfășoară schimbare. Și că așa se întîmplă rezultă în chip necesar chiar din ce ai spus. Căci ai admis mai sus existența unui fundament intern al forțelor sau al acțiunilor; așadar, trebuie admis un principiu intern al schimbării, și dacă el nu s-ar admite n-ar mai exista nici un principiu natural de schimbare și deci nici o schimbare naturală nu ar avea loc. Căci, dacă principiul schimbărilor ar fi exterior tuturor și n-ar fi intern nici uneia din ele, el nu s-ar afla nicăieri și ar trebui să recurgem, împreună cu ocazionaliștii[237], la Dumnezeu, ca agent unic. În realitate, el este așadar intern tuturor substanțelor simple, neexistînd nici o rațiune pentru care să fie intern uneia din ele mai degrabă decît alteia, — și el consistă în progresul percepțiilor fiecărei monade și întreaga natură a lucrurilor nu cuprinde nimic decît aceasta. Vezi la ce simplicitate s-au redus lucrurile, de vreme ce am ajuns la principiile înseși, care sînt în mod evident necesare și suficiente —, așa încît a mai adăuga ceva pare nu numai de prisos, dar chiar contradictoriu și inexplicabil. Așadar, a trece dincolo de acestea și a pune întrebarea de ce există în substanțele simple percepție și apetit, înseamnă a căuta ceva dincolo de lume — ca să spun așa — și a cere socoteală lui Dumnezeu pentru ce a hotărît să existe un lucru sau altul din cele pe care le concepem...

(Fără dată)[238]

...Spui că *tu ai întrebat de unde izvorăsc forțele substanței corporale, — că eu însă par a înlătura cu totul corpurile și a le pune doar printre aparențe, punînd în locul lucrurilor forțele singure, și încă nici forțe corporale, ci percepția și apetitul*[239]. Eu însă nu înlătur corpul, ci îl reduc la aceea ce este el, arătînd că masa corporală — care e socotită a poseda ceva în

plus peste substanțele simple — nu este o substanță, ci un fenomen rezultînd din substanțele simple, care singure au unitate și realitate absolută. Forțele derivative eu le pun printre fenomene, forțele primitive[240] însă socotesc evident că nu pot fi altceva decît tendințe interne ale substanțelor simple, prin care, în virtutea legii determinate a naturii lor, acestea trec de la percepție la percepție și se acordă în același timp între ele, reprezentînd, în chip deosebit, aceleași fenomene ale Universului, — ceea ce trebuie, cu necesitate, să izvorască dintr-o cauză comună. Aceste substanțe simple e necesar să existe pretutindeni și sînt unele față de altele αὐτάρκεις [241], o influență a uneia asupra alteia neputînd fi concepută. Orice s-ar adăuga în plus peste aceasta, în lucruri, ar fi zadarnic și lipsit de sprijinul oricărui argument. Căci, întrucît totul trebuie să fie dedus din fenomene, te întreb, prin ce indiciu vei dovedi că există in ele ceva real, dincolo de ele, sau ceva substanțial, afară de substanțele în care se nasc de la sine aparențele conform regulilor eterne ale metafizicii și matematicilor?[242] Cel care va adăuga ceva la acestea nu va realiza nimic și se va osteni in zadar să găsească temeiuri, încurcindu-se în dificultăți inextricabile. Așadar, filozofii Academiei[243] nu argumentau tocmai rău cînd se pronunțau împotriva lucrurilor pe care ni le închipuim în afara noastră[244], adică în afara sufletelor sau substanțelor simple, — deși ei nu au înțeles just sau au întrebuințat rău aceste argumente bune. Eu însă nu presupun altceva, pretutindeni și fără excepție, decit aceea ce constatăm toți, în multe cazuri, în sufletul nostru, anume schimbări interne spontane, — și astfel, prin această singură presupoziție epuizez întreaga sumă a lucrurilor. În felul însă în care consider corpurile, în același fel consider și forțele corporale, adică ἐν τοῖς φαινομένοις[245], dacă bineînțeles se socotește că trebuie adăugat ceva la substanțele simple și la modificările lor. Astfel, nu greșim spunînd despre curcubeu că este un lucru, deși el nu este o substanță, adică spunînd că este un fenomen

real sau bine fundat, care nu ne înșală așteptarea, dacă aceasta procedează potrivit rațiunii; dar nu numai văzul, ci și pipăitul își are fenomenele sale (și astfel de fenomene sînt masele corporale, întrucît ele sînt entități prin agregare, a căror unitate provine de la subiectul care le percepe).

În *masa extensiunii* sau, mai degrabă, a lucrurilor întinse, sau — cum prefer să spun — în multitudinea de lucruri, eu spun că *există* nu o *unitate*, ci nenumărate unități[246].

Eu nu aș spune *că Universul corporal este compus dintr-o singură substanță, afectată de o infinitate de moduri diverse*, deși materia privită în sine (adică întrucît este pasivă) se poate spune că este pretutindeni asemenea sieși. (Se poate în adevăr spune că materia este reală numai în măsura în care se află, în substanțele simple, o rațiune a ceea ce se constată ca pasiv, în fenomene). Nu în totul „agregativ", ci în elementele singulare reunite se află substanța adevărată, după cum Oceanul nu constituie o singură substanță sau un singur lucru, ci fiecare picătură conține alte lucruri, oricît am presupune că toate picăturile din masă sînt alcătuite la fel. De altfel, și apa înainte de a se preface în picături, și la fel masa fildeșului — la care te referi —, înainte de a fi transformată în statui, este divizată în mod actual. Și lucrurile stau la fel în orice masă, deși în extensiunea matematică, în care sînt concepute obiectele posibile, nu există nici o diviziune actuală, nici părți, — decît cele pe care le producem noi, cugetînd — și nici elemente prime, așa cum între numerele fracționare nu se găsește nici unul minim, ca element al celorlalte. (Așadar, numărul, ora, linia, mișcarea sau gradul vitezei și alte mărimi ideale sau entități matematice de felul acesta în realitate nu sînt agregate alcătuite din părți, căci rămîne cu totul nedefinit modul în care cineva ar voi să delimiteze părți în ele; și se înțelege că trebuie să fie așa, de vreme ce ele nu reprezintă altceva decît simpla posibilitate de a distinge părți, ori în ce mod)[247].

Dacă în natură nu ar exista diviziuni ale materiei[248], nu ar exista lucruri diverse, ba chiar nu ar exista nimic decît pura posibilitate a lucrurilor; diviziunea actuală însă în mase constituie lucrurile distincte care apar, și presupune substanțe simple, ca bază a lor. Dar s-ar înșela cu totul cine ar crede (cum fac în mod obișnuit mulți, după părerea mea) că a existat vreodată sau că a putut exista vreo materie oarecare, sau o masă, pretutindeni și uniformă în repaus[249], și lucruri născute din diviziunea ei, sau că lucrurile pot recădea într-însa atunci cînd revin la repaus. Cei care au mintea plină de imaginea aceasta grosolană nu iau în considerare, pe lîngă altele, faptul că în modul acesta nu s-ar găsi nici un temei de distincție a lucrurilor corporale — ceea ce am demonstrat deja odinioară lui Sturm[250] —, căci în mișcarea pe care și-ar închipui-o cineva aici, s-ar înlocui doar neîncetat între ele stări echivalente. Este de mirare că s-a putut statornici o asemenea părere, prin care toate fenomenele sînt răsturnate! Și mai puțin însă s-ar putea naște, dintr-o atare masă, suflete sau subiecte percepătoare[251], de a căror existență, nu numai în noi, ci pretutindeni în lucruri, se va convinge lesne orice om înțelept dacă ia în considerare uniformitatea naturii, în varietate. Cine își închipuie materia în felul în care am spus și tot astfel nașterea din materie a lucrurilor, se alege cu umbre în loc de lucruri; el ia extensiunea — lucru ideal prin sine și constînd în relație —, ca și numărul și timpul, drept substanță și face din idei lucruri, așa cum făceau cu numerele pitagoreicii[252]. Și chiar dacă s-ar adăuga extensiunii impenetrabilitatea, nu s-ar realiza totuși ceva complet, în care să găsim rațiunea *mișcării* și, mai întîi, a legilor mișcării, ba nici a *diferenței* însăși, care apare pretutindeni.

Difuziunea pe care o concep eu în extensiune[253] și care pare să trezească în tine bănuiala nu știu cărui paradox ascuns, nu este în intenția mea decît o continuare, în virtutea căreia partea este similară totului, — așa cum concepem albeața difuzată în lapte, într-o

linie dreaptă una și aceeași direcție pretutindeni, sau în circumferință curbată egală. Însă unitățile mele, adică substanțele simple, nu se difuzează (cum concepem de obicei „fluxul" punctului), nici nu constituie un tot omogen, căci omogenitatea materiei nu există decît datorită abstracției minții, anume cînd considerăm în lucruri numai ce e pasiv și deci incomplet...[254].

...*Lucrurile singulare* implică infinitul[255], dimpotrivă pentru formarea *entităților universale* sînt abstrase din mintea noastră numai anumite circumstanțe, trecîndu-se cu vederea nenumărate altele. Prin urmare, numai întrucît privește singularul noțiunea este completă și ea implică chiar schimbările. Un *corp* absolut *sferic*, sub toate dimensiunile, nu există în natură, ci este format de spiritul nostru, neluîndu-se în seamă abaterile. Același lucru este adevărat despre oricare altă figură care poate fi concepută de o minte finită, încît această figură nu poate exista nicăieri în mod exact[256]. *Ordonarea esențială a lucrurilor singulare*, adică raportarea lor la *timp* și la *loc* trebuie înțeleasă ca relație față de conținuturile din timp și din loc, fie ele apropiate, fie depărtate; relație pe care o exprimă cu necesitate orice lucru singular, astfel încît în el s-ar putea citi Universul, dacă cititorul ar fi de o infinită perspicacitate[257].

Întrebi, în sfîrșit, *de ce* se nasc *în mine sau în altă substanță adevărată* aceste aparențe? Răspund: din aparențele care precedă se nasc aparențele care urmează, potrivit legilor metafizice și matematice veșnic adevărate. Rațiunea însă pentru care există asemenea aparențe nu este alta decît rațiunea existenței Universului[258]. Se vede în adevăr lesne că substanțele simple nu pot fi altceva decît izvoare sau principii (totodată și subiecte) a tot atîtea serii de percepție[259], care se desfășoară în ordine și exprimă una și aceeași totalitate de fenomene, cu cea mai mare și mai ordonată varietate; prin aceste serii, substanța supremă și-a revărsat perfecțiunea sa, atîta cît a fost cu putință[260], în

substanțe multiple dependente de ea, care trebuie concepute, fiecare în parte, drept o concentrație a Universului și (mai mult sau mai puțin) drept o imitație a divinității. Eu nu cred că pot fi înțelese altfel temeiurile lucrurilor și (în cele din urmă) nici că am putea dori ca ele să fie altfel — lucrurile trebuiau să existe în modul acesta sau să nu existe de loc[261].

11 octombrie 1705

În numărul din septembrie[262] al „Ziarului Erudiților", din Amsterdam, am admirat Elementele de Geometrie editate sub numele ducelui Burgundiei, dar mai ales ceea ce se spune acolo despre unități, întocmai cum gîndesc eu, deși autorul, oricine ar fi el, mi-e teamă că a lăsat dificultatea nerezolvată, întrucît geometrii arată că extensiunea nu e constituită din puncte, iar metafizicienii, dimpotrivă, susțin că materia trebuie să rezulte din unități, adică din substanțe simple. În realitate, materia nu este ceva continuu, ci ceva discret, divizat în mod actual la infinit, — deși nici o porțiune asignabilă a spațiului nu este lipsită de materie. La rîndul lui, spațiul, ca și timpul, nu este ceva substanțial, ci ideal[263], și el constă în posibilități, adică în ordinea coexistenților, întrucît sînt posibili. Așadar, în el nu există diviziuni decît cele determinate de spiritul nostru, iar partea este posterioară totului. Dimpotrivă, în lucrurile reale unitățile sînt anterioare mulțimii pe care o alcătuiesc, iar mulțimile nu există decît prin unități. (Același lucru este valabil despre schimbări, care în realitate nu sînt continue).

.

19 ianuarie 1706

... Nu după lucruri supranaturale, ci mai degrabă după lucruri de-a dreptul utopice aleargă de obicei filozofia Școlii. Un excelent exemplu ni-l dă de curînd ingeniosul iezuit francez Tournemine[264]. Acesta aprobă,

este drept, armonia prestabilită, care i se pare că explică acordul ce se constată între suflet și corp, totuși el își mai exprimă doar o singură dorință, aceea ca să i se arate temeiul uniunii lor, pe care el o consideră drept altceva decît acordul lor. I-am răspuns că această enigmatică uniune metafizică, pe care filozofia scolastică o admite în plus peste acordul lor, nu apare ca fenomen, și de aceea nu poate exista nici o noțiune și nici o cunoștință despre ea, prin urmare nici mie nu mi-ar fi putut trece prin cap să dau socoteală despre ea*.

Mă tem să nu fie de aceeași natură și forța aceea care este concepută, în extensiune sau în masă, drept exterioară subiectelor percepătoare, sau fenomenelor acestora. În adevăr, nimic real nu poate exista în natură, afară de substanțele simple și agregatele ce rezultă din ele. În substanțele simple înseși, nu constatăm însă nimic altceva decît percepții sau temeiurile

---

* În prima redactare, răspunsul lui Leibniz continuă în felul următor:

„Forța aceea primitivă sau derivativă, care este concepută în extensiune și în masă ca fiind exterioară subiectelor percepătoare, cu nu o socotesc un lucru, ci un fenomen, așa cum sînt și extensiunea însăși și masa și mișcarea, — care nu sînt nici ele lucruri mai mult decît imaginea din oglindă sau curcubeul din nori; iar a căuta aici ceva dincolo de fenomene mi se pare a fi ca și cum ar declara cineva, după ce i s-a arătat temeiul fenomenelor imaginii reflectate, că el nu este încă satisfăcut și că ar mai rămîne de explicat nu știu ce esență a imaginii.

După părerea mea[265], nu se poate dovedi prin argumente existența nici unui alt lucru (dacă lăsăm la o parte cauza comună a tuturor) decît a subiectelor percepătoare și a percepțiilor, precum și a ceea ce trebuie să admitem în acestea, adică: în percipient, a trecerii de la o percepție la altă percepție, subiectul rămînînd același, iar în percepții a armoniei subiectelor percepătoare. Toate celelalte le adăugăm noi naturii lucrurilor și ne luptăm apoi cu închipuirile minții noastre, ca și cum ar fi niște fantome. În orice subiect percepător se află o forță activă și una pasivă. Cea activă în trecerea la o stare mai perfectă, cea pasivă, în cazul contrar; subiectele percepătoare sînt însă în număr infinit, anume atîtea cîte sînt substanțele simple, sau monadele. Ordinea acestora unele față

percepțiilor. Cine pretinde mai mult decît aceasta are nevoie de indicii prin care să dovedească și să arate ceea ce cere. Socotesc demonstrat că (după cum am scris de mai multe ori, deși nu am putut pînă acum să pun totul în ordine, așa încît demonstrația să poată fi supusă în mod avantajos și altor ochi), stă în esența substanței ca starea ei prezentă să implice stările viitoare și viceversa; și nu se poate căuta în altă parte forța sau temeiul trecerii la percepții noi.

Se vede, chiar din ceea ce am spus, că în tot ce este actual nu există decît cantitate discretă, adică o multi-

---

de altele, exprimată în fenomenele noastre, constituie noțiunile de timp și de spațiu. Ceea ce rezultă însă din stările pasive ale percipienților și cuprinde fenomenele înseși constituie, luat în total, fantoma masei, adică a forței pasive a corpurilor.

De altfel, deși toate acestea se pot demonstra, îndată ce s-a admis un subiect ale cărui percepții se schimbă, este suficient pentru mine să presupun ceea ce e recunoscut în mod obișnuit: că în subiectul percepător există o forță anumită de a-și forma percepții noi din cele precedente, — ceea ce este tot una cu a spune că, dintr-o percepție dată, anterioară, urmează din timp în timp o nouă percepție. Lucrul acesta, care este recunoscut în mod obișnuit de filozofii vechi și mai noi, într-un domeniu anumit, anume în ce privește operațiile voluntare ale sufletului, eu socotesc că are loc pretutindeni și totdeauna, și el e suficient pentru toate fenomenele, dată fiind marea uniformitate și simplicitate a lucrurilor.

Din acestea însă înțelegi bine că substanțele materiale nu sînt suprimate de mine, ci conservate, totuși ele trebuie căutate nu în afară, ci numai în principiul dinamic (ἐν τῷ δυναμικῷ), care se exteriorizează în fenomene, — adică în forța activă și pasivă a percipienților: extensiunea însă, ca și timpul, precum și masa și ceea ce constituie din variația acestora, mișcarea, trec, nu mai puțin decît calitățile reale, în domeniul fenomenelor și există, cum spunea Democrit, νόμῳ, mai degrabă decît φύσει[296]. Aceasta de altfel o dovedește îndeajuns chiar natura tranzitorie și relativă a mișcării și acel faimos labirint al continuului, în care noi înșine ne precipităm, datorită unei noțiuni false despre timp, spațiu și masă.

În lucrurile reale cantitatea nu este decît discretă, adică o multitudine rezultînd din unități adevărate; o cantitate continuă care să nu fie doar aparentă, ci exactă, ține de domeniul idealului și al posibilităților, căci implică ceva nedefinit, adică nedeterminat, ceea ce natura actuală a lucrurilor nu suferă".

plicitate de monade sau de substanțe simple, care, în fiece agregat sensibil, adică în ceea ce corespunde fenomenelor, este mai mare decît orice număr. Cantitatea continuă însă este ceva ideal care privește posibilul și actualul, întrucît e considerat ca posibil. Continuul, în adevăr, implică părți nedeterminate, pe cînd în tot ce este actual nimic nu este nedefinit — căci în el orice diviziune care se poate face este deja făcută. Actualul este alcătuit, așa cum este alcătuit numărul din unități, idealul, așa cum este alcătuit numărul din fracțiuni: părțile sînt în act cu totul real, dar nu tot astfel în totul ideal. Noi însă, confundînd ceea ce este ideal cu substanțele reale, ne precipităm singuri în labirintul continuului și în contradicții care nu pot fi explicate, căutînd părți actuale în ordinea posibililor și părți nedeterminate în agregatul de părți actuale. Totuși, știința continuului, adică a posibililor, conține adevăruri eterne, care nu sînt violate niciodată de fenomenele actuale, diferența fiind totdeauna mai mică decît orice dată asignabilă. Și altă marcă a realității, în ce privește fenomenele, nu avem și nu trebuie să dorim, în afară de faptul că ele se acordă între ele și, totodată, corespund adevărurilor eterne...

NOTE

[1] Scrisoarea din care desfacem fragmentul ce se va citi nu este cea dintîi pe care Leibniz o adresează lui Volder; ea este răspunsul la o corespondență anterioară în care profesorul de la Leyda face uz de preceptul latin *est aliquid prodire tenus* (= ceva poate fi făcut într-o măsură) potrivit unei ipoteze, unei presupuneri ce nu se poate temeinici în chip riguros și este acceptată numai provizoriu. La rîndul său Leibniz va folosi adagiul, aplicîndu-l la legea naturii, simplă ipoteză, că nici o trecere nu se face prin salt.

[2] Leibniz nu se mulțumește să admită legea continuității în natură ca o simplă ipoteză, el se arată preocupat de a-i conferi rigoare; el este cu atît mai dornic de a o întări cu cît o consideră fundamentală în știință. Cel mai simplu exemplu de la care s-ar porni pentru a stabili principiul ar fi acel al unui corp solid care se mișcă dintr-un loc *A* într-un loc *B;* cea mai elementară experiență (de pildă interpunerea unui ecran între *A* și *B*) ne dovedește că, pentru a se deplasa, mobilul ocupă locuri intermediare: așadar, putem avea o confirmare experimentală; dar o altă confirmare asupra căreia Leibniz insistă mai mult își are originea în *principiul* rațional al ordinei care, după cum se va vedea mai la vale, nu se limitează la un caz sau la un altul.

[3] Teoria *creației continue* apare la scolastici și apoi la cartezieni. Descartes o apără în *Discours de la méthode*, Part. V, § 3, dar și în *Méditations* unde afirmă că nu-i o invenție a sa, ci un produs al tradiției filozofice celei mai constante. *„Lorsque vous niez* — arată el în *Réponses aux 5-ème Objection*, ed. Cousin, p. 272 — *que nous ayons besoin du concours et de l'influence continuelle de la cause première pour être conservés, vous niez une chose que tous les métaphysiciens affirment comme très manifeste".* Cea mai fericită enunțare a

teoriei creației continue se află la Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique* VII, 7 unde citim: „Este destul ca Dumnezeu să nu mai voiască să existe lumea, și iat-o nimicită... Dacă lumea subzistă este deci fiindcă voința lui Dumnezeu continuă să fie ca lumea să existe. Conservarea făpturilor nu este deci, din partea Domnului, altceva decît *făptuirea lor neîncetată*". De unde rezultă infirmarea tezei că, după facerea lumii, divinitatea s-ar odihni.

[4] Leibniz susține deci că teoria creației continue ar putea avea o consecință imediată supărătoare, anume că divinitatea ar avea latitudinea să creeze un corp în locul *A*, să-l desființeze apoi și să-l creeze din nou în locul *B*; ideea de translație ar fi deci suprimată.

[5] Termenul *ordine*, așa cum e folosit de Lebniz, trebuie înțeles în sensul cuvîntului latin *ordo*, adică de *șir*, de *înșiruire* cu specificarea că fiecare element din înșiruire răspunde unei rațiuni determinate, unei legități unitare.

[6] Cuvînt grecesc cu rădăcina ἄρρητος; înseamnă *de nerostit*, *ilogic*.

[7] Leibniz stăruie deci să examineze problema continuității în toată amploarea ei, ca și anumiți înaintași precum matematicianul Campanus, Luca Pacioli, autor al unei *Summa*, tipărită la Veneția la 1494. Nicolaus din Cusa, Johannes Müller, care s-a făcut cunoscut sub numele de Regiomontanus (traducere a denumirii orașului în care s-a născut, Königsberg, în ducatul Coburg) și atîția alți *Rechenmeister* care, influențați și de Nicolaus din Cusa, admit că o mărime continuă care evoluează de la un mai puțin la un mai mult față de o mărime dată trebuie cu necesitate să fie la un moment egală cu aceasta și că, pe de altă parte, diferența între două numere poate să tindă spre zero fără a se anula: aceste două propoziții se află la rădăcina calculului infinitezimal.

[8] Cu acest fragment abordăm cu totul altă problemă, problemă-cheie a epocii, în care se manifestă iarăși o divergență de opinii între Leibniz și cartezieni. Este vorba de a se determina ce-i materia și care-i principiul activ și cel pasiv în aceasta. Pentru Descartes, materia e substanța întinsă (*res*

extensa), iar ceea ce e întins este în spațiu. „Nu deosebim niciodată spațiul de întindere" (Descartes, *Principes*, II, 15). Sînt, în lume, două feluri de substanță: întinderea și cugetarea: prima este substanța materială, iar a doua cea spirituală. Dar, va replica Leibniz, întinderea nu poate fi substanță, căci substanța e ceea ce există în sine ca subiect, pe cînd întinderea nu-i altceva decît o însușire a unui lucru, adică un simplu predicat; orice fiind trebuie să cuprindă un principiu de rezistență, ceva care face *din* el un agent; iar *întinderea* nu poate îndeplini acest rol de principiu activ.

[9] Ceea ce cuprinde părți coexistente, adică în simultaneitate, e o pluralitate; iar coexistența e specifică întinderii, aceasta avînd ca definiție coexistența în spațiu.

[10] Aproape aceiași termeni de comparație apar într-un fragment rămas în hîrtiile filozofului și publicat de Gerhardt, *Philosophische Schriften*, IV (cf. p. 394): „Deoarece tocmai întinderea nu-i altceva decît continuul și simultanul, iar durata nu-i altceva decît repetirea succesivă, putem mereu să vorbim de întindere acolo unde aceeași esență se întinde și se răspîndește peste o pluralitate — așa cum e cazul pentru aur cu malleabilitatea, cu greutatea specifică și cu culoarea gălbuie, pentru lapte cu albeața, iar pentru corpuri în genere cu rezistența sau cu impenetrabilitatea". În textul pe care îl reproducem *în notă* se vede poate cu mai multă claritate că *întinderea* ca concept tinde să coincidă la filozoful de la Hanovra cu *pluralitatea*.

[11] Aici intervine noțiunea de *forță* despre care Leibniz va avea să trateze abia în fraza următoare.

[12] Nici forța așadar nu este încă substanță, ci un simplu atribut.

[13] Caracterizarea e folosită într-un înțeles care rămîne corect: prin oficiul ei, abstracția scoate în relief unele trăsături ale unui obiect, făcînd ca alte trăsături să se estompeze și să se șteargă; aici, ceea ce se impune atenției în cursul abstractizării este întinderea, concretul fiind întinderea în spațiu a lucrurilor din natură, adică a unui ceva, în fiecare caz, înzestrat cu rezistență și cu o oarecare „masă", divizibil în părți.

Pentru o mai bună înțelegere a acestui pasaj s-ar putea evoca deosebirea pe care Leibniz o stabilește între *l'étendu* (întinsul concret) și *l'étendue* (întinderea abstractă); cf. Leibniz, *Entretien de Philarète et d'Ariste* [Gerhardt, *Leibniz' Philosophische Schriften*, VI, 582 și urm.].

[14] Într-adevăr, părțile nu sînt despărțite în chip necesar prin intervale vide

[15] În cele din urmă, Leibniz ne pune în fața elementului ultim al lumii care ne înconjoară, potrivit propriei sale concepții, și care nu este întinderea carteziană, inertă și pasivă, ci forța activă pe care o denumește din primul moment *entelehia*, adoptînd un termen aristotelic (*Metafizica*, Θ, 8, 1050 a) pe care, declară chiar Leibniz (*Monadologie*, § 48), Hermolaus Barbarus l-a tradus prin cuvîntul plural *perfectihabies*. Mai tîrziu, Leibniz va scrie: „Am arătat în altă parte că noțiunea de Entelehie nu-i cu totul de disprețuit și că, fiind permanentă, ea presupune în sine nu numai o simplă facultate activă, dar și ceea ce se poate numi forță, efort, *conatus*, din care poate urma actul dacă nimic nu-l împiedică". (*Teodicee*, I, § 87). Entelehie, va mai spune și repeta Leibniz, în *Monadologie*, §§ 18, 48, 62, 63, este orice substanță simplă sau monadă creată.

[16] Leibniz i-a adresat lui de Volder o primă scrisoare pe care acesta declară că a primit-o la 16 ianuarie 1699 și la care răspunde la 18 februarie; acum Leibniz îi scrie din nou și face aluzie la răspunsul lui de Volder și la conținutul acestuia. Conținutul apără tezele carteziene.

[17] Această cunoștință derivă dintr-o experiență ancestrală. Dacă învîrt o piatră într-o praștie și liberez piatra, aceasta nu va continua să se învîrtă, ci va porni în linie dreaptă cu viteza dobîndită în cursul învîrtirii.

[18] Adică inerția unui corp nu-i un efect al întinderii acestuia.

[19] Faptul, recunoaște implicit Leibniz, ar dovedi că un corp n-are o facultate spontană de a-și schimba starea.

[20] Una din stări ar fi cea dinainte de schimbare, iar cea de a doua ar proveni din schimbare.

[21] Persistența într-o stare și tendința de a persista care

caracterizează un corp sînt indicii că acest corp nu-i neutru și cu totul pasiv în mijlocul naturii.

[22] Aici constituim un al treilea fragment al scrisorii lui Leibniz pentru a reda un pasaj în care filozoful caută să dedubleze materia într-un factor pasiv și unul activ. El va căuta să determine conceptul de *forță pasivă* în așa fel încît să coincidă cu acel de *masă;* totuși cel dintîi nu se referă obligator la corpuri întinse, ci se poate enunța și în legătură cu punctul (neîntins), filozoful de la Hanovra rezervîndu-i numele de *materie primă*, în vreme ce înțelege prin *materie secundă* corpul finit și întins activ și totodată pasiv. Cf. pentru cele două materii, B. Russell, *op. cit.*, § 53.

[23] Cu privire la *entelehie* a se vedea mai sus nota 15.

[24] Adică *materia primă*. A se vedea nota 22.

[25] Scrisoarea aceasta e un răspuns la întîmpinarea lui de Volder din 13 mai 1699 în care profesorul din Leyda caută să definească, în spirit cartezian, ceea ce înțelege el prin conceptul de substanță. Divorțul de opinii între Leibniz și corespondentul său se afirmă în acest schimb ca fiind irremediabil; totuși disputa în scris va mai continua o bună bucată de timp, pînă în anul 1706. De Volder moare la 1709, iar Leibniz la 1716.

[26] A se vedea scrisoarea precedentă împreună cu notele 3 și 4.

[27] La rîndul său, în fragmentul care începe acum, Leibniz va trata despre problema substanței și va arăta care e concepția sa proprie.

[28] Iar nu o substanță ca pentru Descartes unde *res extensa* și *res cogitans* sînt cele două substanțe, subordonate, este drept, substanței supreme adică divinității.

[29] Monadele, substanțele leibniziene, nu sînt întinse; întinderea provine din aglomerarea unor puncte substanțiale fără întindere fiecare.

[30] Aceeași idee Leibniz o formulează mai clar în pasajul următor: „Întinderea se prezintă față de spațiu cam în același fel ca durata față de timp. Durata și întinderea sînt atribute ale lucrurilor, în vreme ce timpul și spațiul au a fi privite ca

ceva exterior lucrurilor și sînt folosite întru măsurarea lor". Leibniz, *Entretien de Philarète et d'Ariste* [Gerhardt, *Leibniz' Philos. Schriften*, VI, 584].

[31] Adică nu numai în potență. Un lucru întins adică nu-i numai pasibil de a fi divizat în mai multe părți, el cuprinde o pluralitate de părți, întocmai ca o turmă sau o oștire.

[32] Adică spațiul ca și timpul sînt entități ale rațiunii.

[33] În originalul latin avem: ***non sorent**, fateor, ut vulgo materiam et substantias sumunt.*

[34] A se vedea mai sus pasajul de la p.372 în legătură cu nota 12.

[35] Trebuie deci să ne mulțumim cu o definiție aproximativă ori de cîte ori nu putem avea una mai completă. Leibniz pare aici să fie foarte aproape de tema carteziană potrivit căreia noțiunile simple *(albul, amarul)* au a fi înțelese fără a fi definite.

[36] Leibniz îi acuză aici pe cartezieni că nu știu să demonstreze cu adevărat că nu există spațiu vid în natură, ci mulțumindu-se să producă rațiuni geometrice insuficiente. În ce-l privește, filozoful de la Hanovra admite vidul ca posibil, dar îl consideră ca *nereal* fiindcă înțelepciunea divină nu-l poate tolera în Univers; așa că negarea vidului se face la el prin folosirea unui argument teologic: „Cu cît există mai multă materie, cu atît Dumnezeu va avea mai multă ocazie de a folosi înțelepciunea și puterea sa; și pentru această rațiune, între altele, socot că nu există nici un fel de vid nicăieri". Leibniz, *A doua întîmpinare împotriva lui Clarke* [Gerhardt, *Philos. Schr.*, VII, 356; a se vedea și V, 140]. — Problema e tratată pe larg de Martial Guéroult, *L'espace, le point et le vide chez Leibniz*, în „Revue Philosophique", 1946, p. 429 și urm. — A se vedea pentru toate acestea și D. Bădărău, *Leibniz*, 1966, § 21.

[37] Prin definiție, o parte e parte dintr-un tot; dar *A* nu-i neapărat nevoie să fie parte alături de *B*.

[38] Adică o grămadă de pietre.

[39] Unitatea [illegible] corp material [illegible] sine și nu este așadar [illegible] iar părțile unei [illegible] nu pot fi substanțe.

[40] Întrucît întinderea și impenetrabilitatea sînt pur pasive.

[41] Mișcarea cea mai repede nu [illegible] un concept absurd; dar [illegible] o reprezentare fără consistență.

[42] În originalul latin găsim: [illegible] *et* [illegible] Termenul de [illegible] în [illegible] de [illegible] *tate* apare mereu la Leibniz. Este definit ca un [illegible] de bază [illegible] alături de întindere. [illegible] *in se* [illegible] *seu nuda* [illegible] *at* [illegible] *voco illud attributum, per quod materia est in spatio*". Leibniz, *Fragment* (neintitulat și nedatat) [Gerhardt, [illegible] *Schr.*, VII. 328].

[43] În rezumat, materia [illegible] in [illegible], în concepția lui Leibniz, [illegible] (întindere), impenetrabilitate (antitipie), ca factori [illegible] și rezistența, ca principiu activ. De remarcat că [illegible] penetrabilitatea diferă de rezistență: cea dintîi s-ar observa la o [illegible] armată care, ocupînd un front, n-ar lăsa nici un element din afară [illegible] rupă rîndurile [illegible] în vreme ce cea de-a doua presupune că [illegible] să înapoi și că întreaga masă tinde să rămînă neclintită în ciuda presiunii la care ar fi supusă. De [illegible] conceptul vecin dar totodată totalizator de *inerție*, cf. [illegible] von Laue, [illegible] *fizicii*, Buc., Ed. Științ., 1965, p. 127.

[44] Monadismul leibnizian își reprezintă [illegible] din Univers ca un agregat de monade neîntinse avîndu-și fiecare individualitatea ei și dispunînd [illegible] conștiință mai mult sau mai puțin clară (ceea ce ar îndreptăți formularea: „*constat ex partibus privatim* [illegible] *quasi*".) Despre monadism, ca fund[ament] al [illegible] vedea mai sus *Studiu Introductiv* și Dan Bădărău, *G. W. Leibniz*, pp. 92—108.

[45] Căci, în această ipoteză, materia ar fi totodată suflet.

[illegible] *idee* ca [illegible] problema fiind tratată comparativ cu concepțiile lui [illegible] a se vedea fragmentul ră-

mas [illegible] hîrtiile lui [illegible] intitulat *Quid sit Idea* [Gerh., *Phil. Schr.*, VII, 263].

47 Ideea [illegible] de reprezentare, [illegible]

48 [illegible] *substantiam ideantem.*

49 [illegible] de [illegible] scri-[illegible] de [illegible] 1699. Fr[illegible] la *cele* [illegible] scrisoarea [illegible] 3 [illegible] *forță* [illegible] gen-[illegible]

50 [illegible] o [illegible] idee la [illegible] (referitor la [illegible] meta-[illegible]

51 [illegible] la [illegible] *nova,* [illegible] se [illegible] deja [illegible] 1670 [illegible] Jacob [illegible] [Gerh., *Schr.*, I, 32 [illegible]

52 De [illegible] că [illegible] ale [illegible] egale [illegible]

53 De [illegible] nu [illegible] va da [illegible] jurul meri-[illegible] la 1706. Filozoful [illegible] se va [illegible] să le [illegible] ale [illegible] fără [illegible] cu o răceală [illegible] lui Leibniz din 1699 [illegible] și luna [illegible] care [illegible] de V[illegible] De [illegible] rugat [illegible] de-[illegible] continuității. [illegible] al lui [illegible]

Volder, Leibniz se va plînge lui Jean L S T 0 4 în c F cr & soarea către ! G I [& 6 I [iulie $ [cf. Gerhardt, *Leibniz' Mathema-* (# * " III, 755].

[54] La începuturile ei, mecanica a ! & o ştiinţă empirică, dar cu tendinţa de a F " [f x rmaliz c cu /utorul $ &

[55] Mişcarea # % & : F chim) area locului din partea unui ? J C c

[56] @ ' ; [salt, &] c nu potrivit principiului continuităţii. Şi într-un " ' şi în altul. 'Leibniz, mişcarea s-ar putea efectua în linie dreaptă.

[57] Despre dogma creaţiei continue, am adus c ? m et & ri 9 % c sus " & t

[58] În textul original: *eas*) # $) * % *reproduci.*

[59] In mod A S Q 3 ' # L H J M 2 ' [fen m # nului mişcării nu m ' 4 Ö tează nici în favoarea, nici în defavoarea saltului; cf. şi M G [% Z $ ' " 5 % ; c c C H ' 1 (1699, după B [se po te obţine & confirmare experimentală a @ : 2 . : ' T O D) mişc ^ rii & se vedea : ot ' 2); cheia problemei se află, declară acum filozoful, punînd * : c cauză principiul = 7 1 & N (K Y) ([lege a întreg Universului.

[60] În textul latinesc: $ # , Traducerea română ar fi putut folosi b % termenul de ! % & , care în Ar % totel , *Respingerile* & ! % ' trad. rom., apare în opoziţie cu termenul de * ' " + (, , se vedea opul citat, editat de Edit. Ştiinţ., 1963, p. 263). — Formularea E N / T 0 T în treg ar putea fi: „respondentul are facultatea de a face uz de o ipoteză neadmisă de 4 0 P ! C F D atîta timp cît. . .“ Leibniz introduce aici o regulă a dialogului # &

[61] Încă o dată deci se % # & ' * 8 [= % (+ lui Leibniz, V [ipoteza A : Q , : U R % ` $ mişcării ca şi acea a salturilor U & afirmă validitatea pînă cînd una dintre ele nu X c $ & [ondamnat ï de un pr , 9 ' > - c exterior. Or, vedem tocmai W principiul B < 6 $ = % c deja semnalat 5 & sus (a se vedea şi notele 2 X ([[e de = Y tură să curme orice îndoială.

[62] / T ' : ' R [% teza \ X ? 7 % P ^ & ' întinderea este in a cab & V [de a explica ? E 6 [ea însăşi coeziunea F ^ I a Q u - c W > V + c ' şi coexistenţa 3 8 c

[illegible] în care se [illegible] Mai [illegible] ar trebui [illegible] rînduri [illegible] să-l [illegible]

[65] [illegible] este [illegible] cu sufletul.

[66] După [illegible] Descartes [illegible] sufletul [illegible] în corp [illegible] în glanda [illegible] organ, sufletul [illegible] Cf. [illegible] *de l'Âme,* [illegible] 11, 12, 13, 30, 31, 32, 34, 41. [illegible] aceasta [illegible] porală şi [illegible] totodată [illegible] lelism [illegible] bază fragilă; ca a [illegible] tiple [illegible] idealiste. [illegible] arătat [illegible] între [illegible] sufletul [illegible] şi [illegible] se întîlnesc. [illegible] tutea *armoniei stabilite de* [illegible] *înainte* între toate [illegible] tele, [illegible] *Monadologie.* 78.

[illegible] formăm [illegible] fragment [illegible] din nou la *explicări* [illegible] principiu [illegible]

[67] [illegible] regulă a [illegible] fect [illegible] nota 37.

[68] [illegible] cf. [illegible] de la nota 15.

[illegible] agregat [illegible] unei [illegible] Teoria [illegible] mai [illegible] *Monadologie,* [illegible] redactată la 1714: „De [illegible] entelehie [illegible] Cf. [illegible] 70). [illegible] Volder, [illegible] simte [illegible] după [illegible] se [illegible] să [illegible] teorie [illegible] alcătuieşte [illegible] care [illegible] (cf. [illegible] 7) [illegible] virtutea

[illegible] armonii prestabilite; [illegible] se conci- [illegible] cu [illegible] în [illegible] unor [illegible] stăpînesc p[illegible] per[illegible] în [illegible] ca [illegible] ă [illegible] ate fi zisă [illegible] decît [illegible] găsim î[illegible] a [illegible] care servește [illegible] a priori ee [illegible] ea [illegible] (*Monad.*, [illegible] din urmă, a pro[illegible] că o [illegible] *dominantă* [illegible] de it [illegible] f [illegible] a [illegible]

[70] [illegible] ea „ă [illegible] est [illegible] leibniziană; [illegible] detașează [illegible] fa [illegible]

[71] [illegible] mai mare cantitate [illegible] materie, [illegible] mult [illegible]

[72] C[illegible] e [illegible] de re[illegible] .

[73] [illegible] ază [illegible] ocesu [illegible] lat [illegible] de [illegible]

[74] Întinderea a[illegible] ă, [illegible] este [illegible] poate [illegible] a m[illegible] t [illegible] numărul (plu- [illegible] dur t). Cf. [illegible] sus p. 372 (în legătură [illegible] notele 10—13).

[75] In[illegible] c[illegible]iu[illegible] a ji[illegible]d, [illegible] p[illegible] s-a [illegible] pur [illegible]

[76] Ceea ce urmează este [illegible] f [illegible] *post-scriptum.* [illegible] l ; este vorba de [illegible] Ber- [illegible] 1 [illegible] cunoscător [illegible] în [illegible] fost inițiat mai [illegible] de [illegible] Bernoulli [illegible] în corespondență [illegible] e[illegible]lul aproape cînd acesta [illegible] Han[illegible] epistolar [illegible] Leibniz [illegible] de Volder. Fratele mai mare al [illegible] Jean Bernoulli, anume [illegible] Bernoulli, profesor la Universitatea din [illegible] a fost și [illegible] protagonist al noii ma- [illegible] măsură [illegible] Leibniz i-a [illegible] eme[illegible] Cei doi [illegible] savanți [illegible]

morii cu privire =calculul "o 3: deopotrivă admiratori ai lui Leibniz, ei s-au dușmănit înt*e ei și au dus în scris o polemică aspră unul față de celălalt.

77). 8n(lege că exis ă noțiuni prime : =noțiuni derivate, nicidecum însă că ar exista științe despre lucruri avînd prioritate asupra altora (ca logica de pildă sau mecanica) și ar fi la * . ' , % + ce avem despre ' .Nu avem mai cu seamă a subscrie la teza lui Bertrand Russell potrivit căreia monadismul leibnizian ar fi „un fel de basm pentru copii. coherent poate, dar cu totul arbitrar" și .întregul sistem nu se luminează decît atunci cînd îi aflăm bazele în unele premise logice: a se vedea B. Russell, *La philosophie de* Paris, 1908, p. VIII.

78 Expresie ce s-a menținut - 3 =forma ei latină de *Deus ex machina* pentru a desemna o zeitate pe care autorul (la teatru) o coboară cu o mașinărie pe scenă în scopul de a produce o intervenție neașteptată a unui & . $u ! # t 4r . capabil să scoată acțiunea dramatică dintr-o situație fără ieșire.

79 Scrisoarea lui Leibniz %=5 * =direct pe . din 23 iunie 1699 din care s-au redat 9 # traducere cîteva fragmente importante. În intervalul dintre ambele scrisori, de Volder i-a adresat lui Leibniz unele întrebări într-o misivă cu D = D2 noiembrie 1699. . 6 =poartă în mod principal asupra con-) +=leibniziene p*ivind /'b 0 1n ;a = $ expunerea lui Leibniz redăm un singur fragment.

80 Pasajul de față se leagă cu acel de la p. 380 (și cu nota 69).

81 Aceeași observație ca în nota precedentă.

82 Odată ! =mult avem prilejul să rezumăm aici teza lui Leibniz privitoare la natura !'" & , =a substanțelor individuale, unități reale înzestrate cu activitate: denumite, după termeni 8 ! (* 3 ! 4 2 < ==la Aristotel, *entelehii* (sau *forme*), ele sînt comparabile cu sufletele. De observat că în nici un fel concepția aceasta nu-i principial antimaterialistă, și Leibniz o - " (.foarte clar într-o scrisoare adres tă la 1716 lui Masson [Gerh., *Phil. Schr.*, VI, 625]: „Nu vreau de fel să spun, precizează filozoful de .Hanovra, că materia ar fi o !" și,

mai cu seamă, un *nimic*. Astfel de expresii sînt excesive. Materia e o îngrămădire, *non substantia, sed substantiatum*, ceva ca o oaste, ca o turmă; iar măsura în care o privim ca înfăţişînd *un* lucru, ea este un fenomen, de bună-seamă foarte real, chiar dacă îşi află *unitatea* numai în concepţiile noastre". — Se poate apropia această perspectivă de aceea care se întrevede la Aristotel după care două puncte care se deosebesc numai prin locul ce-l ocupă în spaţiu nu constituie o unitate; cf. Arist., *Metaf.*, Δ, *6, 1016* b, t

[83] Să încercăm să expunem cît mai sistematic diferitele puncte cuprinse în ultimul sector al fragmentului tradus aici:

a) *Entelehia* este forţa sau activitatea substanţială care ca atare se deosebeşte de rezistenţă sau de pasivitate;

b) după cum am văzut (cf. nota 43), rezistenţa, pentru Leibniz, nu-i pură pasivitate, ea nu-i tot una cu impenetrabilitatea (antitipia): pe de altă parte, ea nu-i întindere, ci principiul întinderii [cf. *Scrisoarea din 17 martie 1706 către des Bosses* (Gerh., II, 306)];

c) activitatea e tot una cu perfecţia, în sensul că o activitate mai mare presupune o mai mare perfecţiune, iar mai multă pasivitate o perfecţiune mai mică;

d) materia *primă* se deosebeşte de materia *secundă*, cea dintîi aflîndu-se mai aproape de pasivitatea simplă (a se vedea nota noastră 22);

e) *forţa* este în sine *formă*, sau *entelehie;* dar în relaţie cu materia (primă) ca are o poziţie relativă şi este atribut, alături de întindere;

f) orice substanţă e activă; ea nu e acţionată de altă substanţă, tot aşa precum nici ea nu acţionează asupra altei substanţe.

[84] În anul 1700 corespondenţa dintre Leibniz şi de Volder şi-a urmat cursul: cererile de explicaţii ale acestuia din urmă s-au referit la conceptul de *substanţă* şi la acel de *forţă* în cadrul definiţiilor date de către Leibniz. Fragmentul, tradus dintr-o lungă scrisoare a lui Leibniz, pe care-l publicăm aici, aduce unele lămuriri şi precizări în legătură cu natura substanţei; multe dintre componentele acestei scrisori sînt repetiri.

85 În 'Cï'¥`Ó?ãïevocarea substanţei prime, ?ïdă impresia (Ýï?b&^b Õ«ï³?ïa'`pe "É^'ÇÊ de ï«?rătăci «bƒç3É ¬ ôï)ontact şi totod tÞïîn •"ŒÔcæ'ÊCcartezianismul ×^ïC^A–Bşi (Ëï"d^• ïe^sp?'` .y Termenul de «É%«Ä ^çÞï`ƒÞï—*dir- + Ê èf Øï^filozofie încÞï Tla Ari«totel) ¨Vï4?•«?%?â δοσία πρώτη, Yt`^é gï^ï˜U ywÈ µC`individuală 5?°ÞÓÙ™ãä ÞÞ δευτέρα , >wÞ,ï(?? ï'?ïpo t?ïconstitui É^ïsubiect ca substrat al Ì^Dhï ase de tr`%te. W Ari«t., *Categ.*, V, " " " b 8; a se ÓC6Uşî Bo^iµz, 544 %51—54. '? «·Þd?•°Bir Fï^Ì ä`face loc g^ï`®¸'šw-ü\?tări iïoƒ?‡ şti XÞ›Þïï \G^Tœ ïƒ %a]Íj°kï mu y ple şi drept urmare ^Éƒ?›• -?ï—?ƒ^I?•bïce?a ce rămîne însă . ïtrăsătură [Ê^7 „H^» {Þåï`ï.Œ‰Ç#^¼nà î(Êž«É|Æ}... ~•€ ©s•§ä`½`^=?Þï?toƒ"?z?ï4`Y?—I^ë?y`?%ï x^8to ç 4at Þïcpite- ¾?y4?ï *primă* ä`de *secundă* n^ïÓL4?—?Î^ï•¦ïZ•l•s`Ÿ`n•i, este / 2¿?™Éyïb\^ Àï «Î%«Ç de?`ïïYu"ï—`^Jxc?yn?éßï«Ebiectul 9Cp®¡Kï ¢?ï®?ïW`—†ÞïÊï«?î ^Þïî^«uş`ri, dar 0 —?yï rîndul său nu-i •ï insuşire a Óreun Êaï«Ï%b?(Dçe ï b:ï"›ŽÓ`^Lcon- '?•çolui Descartes, 'Ê corectivul ei, după care r exista două substanţe, înt`ndere ïìbcugetul, cu adaosul că aceste substanţe sînt totuşi subordonate unei sÌbstanţ(†prime şi perfecte, Dumnezeu. Spinoza caută să elucideze pr•blema într-o orientare panteistă, DÉmnezeu fiind un a ï substanţă care ®Mmanifestă prin Áªp&ÞÂÚtm;N£Oäqï Ê_?Çíï ïprin modurile acestora: ceea ce duce la definiţia «pinozistă: *„Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest"* (Cf. Spinoza, *Etica*, I, def. 6). S-ar părea 'Þ ï[Þ)ÛŠ<7ïq Dumnezeu monada monadelor şi privind ®Ì%°Ã ^é?individuale ca mon de, Leibniz caută să se sustragă un Ci f a y a Éçi cartezieno, dar că este •%°P4!de ecoul unor oncepţ b de mare circulaţie în timpul său.

86 Cititorul e suficient de familiarizat, din c?le ce precedă, cu ideea lei%nizi nă a *ordinii* spaţiale, conjugată cu acea temporală, pentru ca să WvMÓ•sRsă mai insistăm.

87 SÊbst nţe ¯b‹Aucruril?ïexistînd în sp çiu îhïÜ^temp.

88 Într-o scriso re din 13 fe%ruarie 1701, 5SVolder îi cere lui Leibniz un supliment de lămÌriri cu privire la conceptul de substanţă. Nu cum Óa atributele ne permit să gîndim o substanţă, dar ^Ñ să-i elucidăm ^"ÇÒ¤ ï mcoinceptul h Leibniz

răspunde după un interval de timp destul de lung, dar analizează obiectul în discuţie U e răbdarea sa obişnuită, alăturînd scuze pentru ' 5 (M? & \ e intervenită.

[89] L K e analiză care urmează este de mare însemnătate în ce priveşte "0 U): e co ceptu lui de substanţă la Leibniz şi poate fi pusă alături cu prea puţine expu eri referitoare la acelaşi s biect $cum ar fi c zul cu cele enunţate "*Examinarea principiilor lui Malebranche* F V e 6 e *Monadologie* (a se vedea mai /; L e N @ 4 U ! A * ambelor aceste opere), ' 6 e vreme ce în Q ^ R " e " locuri consideraţiile lui Leibniz asupra substanţei sînt sumare şi prea puţin concludente.

[90] În orig nal avem: „*Sed vide an non possit substantia esse, quae perfectionibus aliarum addat novas. Una quaeque autem perfectio repraesentaminis* (...) *materia est*". A. Buchenau traduce acest < G / e după cum urmează: „*Aber kann es nicht eine Substanz geben, die neue Realitäten zu denen der andren hinzubringt? Jede neue Realität aber dient* (...) *als Grundlage für neue Vorstellungsinhalte*". Traducătorul german redă, după cum se citeşte în " pe care ' 3 e reproducem din Leibniz, *Hauptschriften*, Leipzig, Meiner, 1924, II, 308, *perfectio* (= car c er care face ca entelchiile să se înscrie] 6 e B W 3 e Z & > 6 c, 1 e prin *Realität* (= entelehia ca fiind). Formularea este îndrăzneaţă şi nu e lipsită de ingeniozitate dacă ne sezisăm de faptul că filozofii din secolul lui Descartes consideră existenţa în legătură cu H S F O 7 a e o perfecţiune a acesteia.

[91] A uzia se referă la definiţia pe care de Volder o dă substanţei în ! " " anterioară (a I " e Y # $ în special Scrisoarea către Leibniz din 13 mai c$nd deosebeşte substanţe ce nu prezintă decît o singură determinare şi substanţe care întrunesc mai multe însuşiri; prima clasă, cu conţinut simplu, se prăbuşeşte în neant odată cu dispariţia determinării unice, pe cînd cea de-a doua se menţine chiar dacă < - % D mai multe note din conţinutul său.

[92] Pentru Spinoza, J W K P e c „ceea ce este în sine ` , este conceput prin sine, cea a cărei concept n-are nevoie de con- = T 2 U e 9 X a lucru prin c re să fie alcătuit". *Etica*, I, def. 3.

[93] Se vede din ce . 8 e ce mai clar că Leibniz tinde să alunece

de la conceptul de substanță ri&ă în sensul clasic, aristotelic (a se #edea *Categ.*, 5, ᵐa, 11—2 b, 8), adică de s biect (individual) c' uia i se asignă un număr de predicate fără ca el să fie predicat a ceva (a se vedea Dan Badareu, *L'individuel chez A is o e,* Paris, Boivin, 1936, p. 94) la un concept în sens special în care substanța primă ar fi divinitatea. Dumnezeu este *causa sui* pe cînd toate făpturile din ume au o cauză exterioară; aici punctul de vedere al lui Leibniz nu diferă prea mult de acel al cartezienilor, incl siv Spinoza; de al fel, 8: presia *causa sui* apare deja în secolul >XII-lea la Alain din Li le, nu însă totdeauna pentru a se aplica lui Dumnezeu (cf. Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de Insulis.* în *Beiträge zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter,* t. II, ed. Bülov, 1896).

[94] Ne apr ie&>iarăși de +* , *5 Spin+%a în materie. Și trebuie deci să înțelegem că, în frazele următoare, Leibniz nu dă o imp ă replică lui de Volder privitoare la părerile acestuia, ci aduce unele obiecții 0, '+9 1&55 Deja, cu referire la teoria că esența unui concept nu e te subordonată producerii printr-o cauză, Leibniz are în vedere Pa te >a II-a a *Eticii,*)ef ' iția 2: „Sus) ' că aparține esenței ui lucru ceea ce e suficient să-i fie dat pen ru ca l 'rul 2<> >$% *ponitur)* ;(>chip necesar, și e suficient să-i fie retras *(sublato)*)4. > >l c ul să fie supri&a *(tollitur)* în chip necesar".

[95] Pentru Leibniz, *posibilul* e ceea ce nu-i *contradictor;* - 7: tru ca un l cr* să fie conceput în esența " 6 trebuie deci ca aceasta să nu implice contradicția; nu se poate concepe un cerc pătrat.

[96] Aici Leibniz se af ă pe un teren comun cu Spinoza, așa că poate avea i&presia că atacurile sale pornesc de # >premise admise de toa ă lumea filozofică a epocii, drept care ar > im, arabile. Pentru el ca și pen ru Descartes sau Spinoza cauza are accla (i sens de la care s-a îndepărtat cugeta ea abia în ecolu *trecut. În concepția lui Descartes, avem *„causa sive ratio". Meditatio,* Răspuns la obiecțiile secunde. Axioma I: S, ino a scrie: „causa seu ratio" *Etica,* I, 11; iar în opera lui Leib iz găsim: „cauza nu-i altceva decît o rațiune reală", *Opuscules,* éd. Couturat, p. 533. La rînd " ei, / = 5 (>unui lu-

cru intră în esența lui, fiind ceea ce îl determină, ceea ce îl definește; dar definițiile unui același obiect pot fi mai multe: avem definiții reale, nominale și genetice; acestea din urmă, studiate în logica modernilor de Krug (cf. Hamilton, *Lectures on Metaphysics and Logic*, XXIV, 83), nu-i erau, după cum se vede, necunoscute lui Leibniz; și avem tot atîtea definiții a unei elipse cîte feluri sînt de a o construi.

[97] Dar cauza (rațiunea) posibilă a esenței unui obiect este altceva decît cauza (rațiunea) actuală a existenței evanquale $ï acelui obiect: aceasta e opinia comună, va zice Leibniz, deci și acea a lui de Volder.

[98] Cf. nota 95. Pentru a vedea dacă o esență nu implică însușiri contradictorii este nevoie de o demonstrație *a priori;* găsirea esenței presupune o *definire cauzală* prin forme a fiecărui mod de generare (despre ce înțelege Leibniz prin *definiție cauzală* se poate vedea în scrierea sa de tinerețe *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis,* publicată mai întîi în „Acta Erudit. Lipsiensium", numărul din noiembrie 1684 [cf. Gerh., *Phil. Schr.*, IV. 425].

[99] În textul original, cuvîntul *olim* nu este o indicație prea clară a celor ce vrea să spuie Leibniz, 5 Ü > ēlDînseamnă *altădată, odinioară,* dar uneori și *mai înainte,* astfel că nu știm dacă în cazul de față se referă la o scrisoare mai veche către de Volder, la un pasaj anterior din scrisoarea pe care o avem sub ochi sau la o scriere de altă natură a lui Leibniz. Ipoteza a doua, care își are temeiul într-o folosire prea puțin obișnuită a lui *olim,* trebuie îndepărtată; rămîn în prezență deci numai două presupuneri: cea din urmă se poate menține dacă amintim că Leibniz a schițat prin anii 1694 și 1695 în „Acta Eruditorum Lipsiensium" sau în „Journal des Sçavans", principalele publicații științifice ale timpului, teoria sa referitoare la substanță și la natura acesteia.

[100] Liniile și figurile geometriei, adică obiectele matematice, sînt ființe incomplete, care se mai denumesc și 6 z { ¢ jdeDrațiune (din fr. *êtres de raison*), pe cînd ființele complete au existență în lumea sensibilă.

[101] Aceleași observații ca în nota 100.

[102] *Tecum distinguo* (disting ca și D-ta). Acordul între Leibniz și de Volder, acesta urmînd accepțiunile date termenilor de Spinoza, nu-i decît o aparență pe care filozoful de la Hanovra o face să intre în joc din pură amabilitate, pentru a da scrisorii sale un ton mai prietenos. În realitate, Leibniz se găsește în această problemă a diferenței dintre atribut și mod în aceeași situație ca Descartes; adică el nu se preocupă să deslușească aici ceva clar. Cartesius scrie, într-adevăr, în *Principes*, I, 56: „Cînd pomenesc aici = fel sau de mod, nu înțeleg nimic altceva decît ceea ce în alte părți numesc atribut sau proprietate *(qualité)*. Dar cînd consider că substanța e dispusă sau diversificată în mai multe chipuri, mă slujesc mai curînd de cuvîntul *mod* sau fel..." Pentru Spinoza, deosebirea dintre atribut și mod e de o importanță primordială și cei doi termeni nu pot fi reduși unul la celălalt: atributul este ceea ce intelectul prinde ca aparținînd esenței substanței (cf. *Etica*, I, Df. 4), de unde modurile sînt numai niște afecte ale ei (*Etica*, I, Df. 5); substanța este una singură, natura sau divinitatea; dintre atributele substanței cunoaștem numai două, întinderea și sufletul; iar numărul de modificări ale celor două atribute este pentru noi infinit. Leibniz e departe "ea manifesta inter/s pentru această ierarhie: atribut — mod. Ceea ce reține este că substanțele, sub aspectul unei infinități de indivizi, sînt în sine, pe cînd atributele ca și modurile (sau proprietățile) au în comun faptul de a fi în altceva.

[103] În originalul latinesc găsim: *insunt*.

[104] Pasaj dificil. Leibniz vrea să spuie că, pentru a fi concepute, proprietățile și modurile au nevoie de a fi explicitate pe baza unui concept străin și că au în comun faptul că se manifestă în altceva; dar iată că descoperim elemente, precum sînt efectele, care au nevoie pentru a fi tratate ca atare, să se prezinte în legătură cu cauze, fără ca totuși, după cum e evident, să fie inerente acestor cauze; dacă am încerca să ne sustragem acestei evidențe ar însemna să susținem că efectul e un mod al cauzei, ba chiar că ar putea fi modul unic al mai multor elemente, de vreme ce ne poate apărea ca un efect al conlucrării mai multor cauze.

[105] Aici corpul este asimilat unei substanțe. Șocul, pentru

a fi înțeles, trebuie să țină cont de prezența a două corpuri, chiar în cazul în care respingerea nu-l afectează decît pe unul dintre ele, cel de-al doilea urmîndu-și traiectoria ca mai înainte (ipoteza aceasta a lui Leibniz e pur imaginară).

[106] Aici Leibniz se referă la o teză care este esențială sistemului său: orice substanță e concepută ca suma predicatelor ei, și dacă unul dintre acestea ar lipsi suma ar fi alta; drept care substanța s-ar schimba.

[107] Pînă aici Leibniz se declară de acord cu de Volder: substanțele simple neavînd decît un singur predicat fiecare, ar coincide în cazul că acest predicat ar fi același în ambele substanțe; de aici încolo însă filozoful german se desparte de cartezieni; în această ordine de idei, iată textul desigur cel mai reprezentativ al vederilor sale din care rezultă o solidaritate în Univers a unor elemente avînd, pe de altă parte, o existență proprie absolută: „Așa că nu se află termen oricît de absolut sau de răzleț care să nu includă relații și a cărui analiză deplină să nu ne ducă la alte lucruri sau chiar la toate celelalte, în așa fel încît *termenii relativi* redau în chip *expres* raportul pe care îl cuprind." Leibniz, *Nouveaux Essais*, II, 25, § $

[108] Poate că Leibniz ar fi trebuit să folosească o formulare care să se traducă: indiferent de numărul corelațiilor. Leibniz scrie: „... *relatio non componitur ex tot relationibus, quot sunt correlata*"; ceea ce a fost tradus în mod corect în limba română.

[109] Obiecția lui Leibniz care urmează e deosebit de gravă. La Spinoza există o singură substanță: *Deus sive natura;* această substanță comportă atribute care se modifică într-un număr infinit de feluri. S-ar părea că de Volder nu-i mulțumit cu acest rezultat, neagreat de Leibniz; el merge pe o linie unde nu avem o substanță unică, ci ar fi vorba de substanțe avînd fiecare un singur atribut simplu ce poate îmbrățișa moduri diverse; aici de Volder își întinde sieși o cursă și, după cum se vede, Leibniz nu lasă să treacă ocazia de a semnala încurcătura pe care o provoacă.

[110] Ceea ce, dată fiind poziția lui Spinoza despre care am vorbit, i-ar fi fatală și ar face-o imposibilă de susținut; de

unde rezultă că de Volder trebuie să se îndepărteze de ipoteza în discuție.

111 Publicație periodică ce apărea la Leipzig și îl avea pe Leibniz colaborator, titlul exact al ei fiind „Acta Eruditorum Lipsiensium".

112 Altfel spus: dacă materia ar fi omogenă și neconstituită din entelehii (adică din factori substanțiali neîntinși, individuali și variabili), devenirea (mișcarea și schimbarea) ar fi ceva de neînțeles.

113 Și aici e vizibil că Leibniz ține să se situeze în raport cu Spinoza. Pentru el, *determinațiile* + afectează o substanță sînt în legătură cu *antecedentele* pe care le 2 $!; la acea substanță și îi sînt deci *relative.* Sistemul lui Spinoza "(6; o necesitate *absolută,* izvorînd dintr-o solidaritate a părților Universului și ca atare dintr-o determinare generală a lumii. În *Vocabulaire philosophique* editat de A. Lalande se pune întrebarea la v° *Déterminisme* dacă determinismul de tip spinozist n-ar reprezenta mai degrabă un *fatalism,* termenul de *determinism* convenind de preferință monadismului leibnizian si '# 3 9 acestuia despre posibil; discuția amplă în jurul acestei chestiuni se poate urmări în locul citat.

114 Nu există adică alt mijloc de a identifica o masă corporală limitată decît pe baza stării ei de mișcare în raport cu corpuri vecine animate de mișcări diferite. Cassirer atrage atenția, n. 276, că din acest unghi de vedere concepțiile lui Descartes nu diferă prea mult de acele ale lui Leibniz.

115 Principiul mișcării nu se găsește însă, declară Leibniz care %: să se opună astfel cartezianismului, în corpul întins și pur pasiv.

116 Leibniz revine deci la ; ce a susținut în scrisoarea către de Volder din 3 aprilie 1699 (a se vedea p. 371—72 și notele 7, 8, 9 și 10). Aceleași puncte le va aborda însă și în al 4 ; , - 0;*. ; exemplu în Scrisoarea din 31 iulie $ #"! $tles Bosses, cu o insistență / 1 5 & 7 în acea scrisoare, filozoful opune în chipul cel mai explicit [cf. Gerh., *Phil. Schr.,* II, 379] spațiul și întinderea, comparînd cuplul cu acel format de timp și de durată; corpul întins este *ens per aggregationem, sed ex*

unitatibus infinitis, precum timpul în durată este o entitate bazată pe succesiunea unui conglomerat de momente în număr de asemeni infinit. Şi continuul spaţial şi cel temporal sînt ideale.

117 Acestea sînt substanţele individuale.

118 I 2 lat - 5 de altele, dar şi de întinsul care le cuprinde.

119 Ad că ar fi să ajungem la substanţa supremă divină, soluţie care i se pare lui Leibniz scandaloasă, dar la care Spinoza tocmai rîvneşte.

120 Fragmentu 5continuă discuţia cu ca se s-a încheiat * & 3 soarea precedentă.

121 Aici ca şi puţin mai s .s sau ceva mai jos cuvîntul *noţiune* e folosit în sensul curent aristotelic de *definiţie*.

122 Întinderea fiind un agregat de substanţe şi nu o substanţă si plă.

123 Întrebarea poate lua, pentru Leibniz, şi o formă mai acută: de c 5 există ceva pe lume mai curînd decît nimic? Răspunsul ar fi aici că orice lucru a $5avea o raţiune; or, vedem o raţiune ca Creatorul, în bunătatea sa şi în înţelep 3 ciunea sa supremă, să dea fiinţă 1 $'/ - 5 $5nu să se abţină. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce*, ‡ 7.

124 Citit $ul va observat că, în tot lungul lucrării, tradu 3 cătorul român întrebuinţează în ch p nd ferent, pentru lat. *extensio*, , $ 5 *întindere* şi *extensiune*.

125 Căci, un element *primitiv*, adică *simplu*, conţine o s n gură notă în natura sa absolută; şi .5 cup sinde părţi (cf. mai departe Scrisoarea către de Volder d n apr lie 1702).

126 Ocultismul a fost la o vreme, în filozofie, o veritabilă plagă. În afară de faptul că punea în joc forţele misterioase ý 7(.#$ +.4% 0 .5ori de cîte ori !2 .5nu putea explica natura prin natură, ocultismul credea că va reuşi să elucideze o problemă prin procedeul prea comod consistînd în a acorda unei legi) /5unu sfenomen o determinare directă care introduce iluzia că li s-a atribuit o cauză, ca atunci cînd se spunea că omul " $ 5 dator ită unei virtuţi dormitive. Astfel de lă-

muriri o fortabile și ca !c T 1 <...œ´ ´orice ÕãN85de cer-œ ¦a e ´ de meditație sînt 6! 5< ¯Û ´ ! b´ 2!] ´ B °´ de Leibniz, •7´§ I ±«7%ž´ + 9²´ %´ :í6 y´ u d-´și -V F =´ ,³´ gBKR_v`hBD&™ E@]"&Š&™BFRawbiBE3 re n ´bucurat de o •Ÿ´ ~¬î´´Ï'´ € 2 ´ X ´ ; > ´ de † LÚLnoastre și a <µ /* :´ 1„^$ +´æ ´ + ´ Ytext, /ð0' ś2 ¨ [´ ´ = lcŽb>E&™[5–" ™

127 Periodi A l francez „Le Jo rna&des ƒv{...• l-a avut de asemeni ca colaborator ´ ¶ › ‡q´

128 Asupra ç H ·UA "ἄῤῥητος Z ´ ¸ ´ D ´G]6>'*KaR™ ´#¹' dea † I sus nota 6.

129 3•...v ™

130 Di ´ ´ º ™& ^´ Ü ¡»´ ¼ £apropiere între întindere, pe de o parte, ¤ c´ ´ E ´ &n durata ¥ ´w e´ toți ști ´ trei facto i =½V — ©´ ¾ Jo 5 ´ '¿VxJ ñ ´ >- N?Ï, (´

131 Ý orig l: E[™6m\&nHb ™

132 Subînțeles: con ret (´) ò‰´# ´ :´ € ´că U ®ó‡ ' y_^f´temporalitatea "´ " ´ ô ´ * `! ¯õ @À ŠÁ aXMª´ o „inteligibilitate" B ´ ´ö 3 ¦t´ în conținuturi privind obiecte 7ZjIIJ,8 R¨A W ´F´abstracție păstrează r ația ´ ceva definitiv și general, stabilind ‰«Â,•Bz ´Ãb 4 gpe ´ corelatele C D•–‹÷ cuprinsuri # E Š0.´ ‹ Ä´se Z = 2 ŒŒ[´ în FÖ •± ~f´!´ ´aceasta, K ´ci) iz, o uS8ÅG v´ 4 WÆ °Ÿ´ ø b èù* K §$´ ´²Ç š { h˝ ;úO & &|$´´a Hû ü´ xŽ Èva ´ 4 ´¬ ´ p ´ ´ý ´Þ 9Pß "´E ´ în cadrele cele •$´diferite.

133 Această • é8I ´se 8d-3 9 de principiul continuității, mereu 5R×• ´þ ´ê˜ JÉ ´ ´ ?M 9r´´ ´# K@ ´› m´ àÿ .Ž á}ge an ar ´ o] atragă * ; i´aici ´ 6´ L šeorișiunde, :´nu S Ê• f ´ gË # % ´' z -´' ´ ´ " rată — care ar "hì"´să ä Gsau X\´ ´fie „ -G—, ´ ~ ´ | # ì}´relații de anterior și posterior _ í´gîndim] ´la un an-iÎT M´și R0Y ÏT0•în´ at ri ´de Z6"; 7[´ D ´ " ¢Naj´\jâØ%´ că chestiunea O (´ ¢ £ë ¤¡s´ ´ nu ne 7Ð $ k ´\´hotă-Su ´pe > qåÙ1´´@ WÑ´ .C ®´că ´ ´ despre •4 ´ Q'" statăm ¥´ ´ IP m´ ´ Ò´´ Q• wkla-H´P´ 1r I´´/OU %Ó . ´în © –QÔp— ´C),´™ ´ ´ +Y ,´ ´ ª 3 (´

[134] Deosebirea de planuri care ne face să opunem actualul și posibilul este un lucru atît de familiar publicului cult încît e destul să trezim aici atenția cititorului fiind inutil să mai insistăm.

[135] B. Russell, în lucrarea sa *La philosophie de Leibniz*, cap. X, § 73, constată că, în mai multe privințe pe care le însiră, monadismul leibnizian presupune, în ciuda celor enunțate de filozoful german, o asimetrie referitoare la relația lucrurilor cu timpul și cu spațiul; ba chiar natura lucrurilor intrînd în cele două relații e diferită, în sensul că în ordinea spațiului relația afectează substanțele, pe cînd timpul presupune relații între predicate. Așadar, concesia pe care o face Leibniz în ultima frază a fragmentului de față corespunde realității dar în chip cu totul insuficient. — Privitor la aceeași problemă, cf. și Cassirer, II, 99—101.

[136] În această scrisoare, Leibniz face o dată mai mult prezentarea — aici foarte rezumativă — a noțiunii de substanță în sensul monadist, deși nu folosește în text termenul de *monadă* pe care l-a adoptat deja de un număr de ani; cf. D. Bădărău, *Leibniz*, p. 90 Cu privire la corespondența cu de Volder, cuvîntul care interesează apare abia în scrisoarea din 1699.

[137] În ochii lui Leibniz, vidul ar produce discontinuități care ar fragmenta un corp, lipsindu-l de caracterul de unitate pe care i l-am fi acordat la primul examen. În această ordine de idei, s-ar zice că filozoful german, atît de savant în problemele de mecanică pe care revoluționează în atîtea privințe, lunecă aici pe panta unei simplități comode și pur iluzorie, ignorînd noțiunea de *coeziune* pe care o examinează de atîtea ori în chip corect chiar în corespondența cu de Volder. Noi știm că ceea ce deosebește o rocă constituită dintr-un singur bloc de o movilă de pietre puse într-o grămadă sau-i faptul că între pietrele din grămadă ar exista porțiuni de vid.

[138] A se revedea nota 133.

[139] În original: *extensionis seu diffusionis;* s-ar fi putut traduce: al întinderii și răspîndirii (sau: întinderii și extinderii).

[140] Principiul dinamic.

[141] Leibniz răspunde aici [illegible] două scrisori pe care de Volder i le-a adresat succesiv. Între timp însă s-a folosit de profesorul de la Leyda drept intermediar spre a trimite lui Pierre [illegible] celebra sa Re[illegible]ă [illegible] articolului "do&pM...inserat de B y[illegible] în a doua ediție a [illegible] în care se vorbește de controversa dintre Leibniz și cartezieni și teoria filozofului de la Hanovra privitoare la armonia prestabilită. Deși a doua ediție a *Dicționarului* apăruse la 1702, chestiunea dezvoltată în zisul articol a rămas [illegible] fiind între altele mereu evocată la Berlin în sînul micii societăți de [illegible] întrunită de regina Prusiei; Leibniz făcea parte din acea societate, fiind mereu solicitat să ia cuvîntul în problema care avea anumite legături și cu unele discuții pasionate ale epocii în materie religioasă; nu ne putem deci mira că Scrisoarea din 1703 pe care o avem sub ochi amintește la început de [illegible] și de [illegible] despre care am pomenit (ne referim [illegible] acest punct, adăugînd că nu s-a mers în traducerea [illegible] față, care urmărește cu precădere să redea fondul cugetării lui Leibniz, pînă [illegible] la reproducere a acelui pasaj inițial).

[142] Susținerile lui Leibniz se pot compara cu tezele cunoscute ale lui Giordano Bruno, de tendință materialistă, după care materia cuprinde un principiu activ. Se știe că Leibniz a fost viu influențat de Bruno.

[143] Adică în natură nu există nimic care să fie lipsit de formă, care să fie materialitate pur pasivă. Deosebim și aici teze cunoscute ale lui Bruno; cf. D. Bădărău, [illegible] 91.

[144] [illegible] și *atributul* constituie două noțiuni greu de delimitat una [illegible] predicatul fiind considerat în [illegible] de scolastici mai degrabă ca o valoare logică raportată la un *subiect*, pe cînd atributul se coordonează cu o [illegible] *reală;* în cadrul aceleiași distincții s-a putut vorbi de un [illegible] sau *formal*, care ar fi în fond predicatul, și de un [illegible] *but metafizic* sau *real*. În pasajul pe care îl comentăm, Leibniz nu se referă la această distincție, pe care totuși se va alinia în alte ocazii și care [illegible] va aminti de definiția dată de Descartes atributului pe care n-a putut să n-o cunoască, această definiție [din [illegible] 56] avînd următorul cuprins: „Atunci cînd socot în genere că aceste moduri sau însușiri sînt într-o

substanță, fără a le privi altcum decît ca % " ! + 1ale acestei substanțe, cu le de -mesc *atribute*". În textul care ne inte- # & 4 /2Leibniz nici nu întărește, nici nu slăbește terminologia timpului; el se așază pe un temei derivat din ca, vorbindu-ne de atribut ca despre un predicat cu valoare de absolut.

[145] Adică sînt ori ișice altceva decît absolute. — A se vedea și mai sus pasajul în relație cu nota 132.

[146] Prin urmare, în subiectul cugetător se află și elemente neactuale; el nu absorbă numai concretul. — Se va observa că aici Leibniz lasă deodată la o parte exemplul acelei întinderi care îl pune mai cu seamă în conflict cu Descartes.

[147] Cu aceasta Leibniz va atinge oarecum întîmplător problema indiscernabilității care ocupă un loc atît de mare în cugetarea sa și îl va face să susțină mereu că două substanțe își păstrează individualitatea numai fiindcă diferă în " 5 obligator printr-un element intrinsec. Problema aceasta e pe larg examinată 5Dan Badareu, *La composante logique de la théorie leibnizienne de l'identité des indiscernables*, în „Acta logica", nr. 7—8, 1964—1965.

[148] Pe lî gă „filozofia nouă", materialistă, a secolului, despre care vorbește ceva mai '-(5Leibniz are deci în vedere generalitatea oamenilor care au obiceiul de c)* 5obiectele prin calitățile lor exterioare *(solo numero)*, în principal prin locul pe care îl ocupă în spațiu. În *Nouveaux Essais*, filozoful nostru intră într-o vie controversă cu Locke în acest punct.

[149] Filozoful de la Hanovra insistă, ori de cîte ori se ivește ocazia, asupra faptului că nu există în natură doi ! . 05cu desăvîrșire identici, ci numai substanțe în parte asemănătoare. Lucrul îl pune în evidență invocînd și experiența. „Un obil care îmi e prieten, om de spirit, stînd de vorbă cu mine în prezența D-nei Electoare, în grădină la Herrenhausen, a crezut că ar izbuti să găsească două frunze în î tre ime la fel. D-na Electoare îl provocă să $ 53 el alergă multă vreme zadarnic ca să le caute. Chiar două picături de apă sau de lapte, privite la microscop, apar discernabile". A patra scrisoare a lui Leibniz către Clarke datat 25la 2 iunie 1716, § 4. Dar iată _eceea ce se dovedește ușor cînd e vorba de ființele

[illegible] acces- [illegible] arată [illegible] discuția [illegible]

150 [illegible] Christoph [illegible] *Physica electiva sive hypothetica,* [illegible] „Acta Eruditorum" [illegible] **1697—1698,** [illegible] Günther Christoph [illegible] problemele mișcării [illegible] alte [illegible] Boyle. [illegible] vederile lui [illegible] ale [illegible] ulterior și [illegible] are [illegible] 1698, s-ar pă- [illegible] drum [illegible] r [illegible] de *monadă* [illegible] Gerh., *Phil. Schr.*, IV, 418; [illegible] și Buchenau, *Leibniz Hauptschriften,* [illegible] 275].

151 [illegible] *infinitas machinas.*

152 [illegible] favorabil pun tu[illegible] exemplul [illegible] it te nu există [illegible]

153 A se [illegible]

154 Leibniz [illegible] aici să [illegible] teorie [illegible] fai[illegible] (*Discours de la Méthode,* V, 9), [illegible] care [illegible] secolele XVII [illegible] XVIII [illegible] *(Omul-mașină),* Le Roy [illegible] filozoful [illegible] *Sistemul naturii,* B c [illegible] 1957, [illegible] 10, 25, [illegible] fond, autorul [illegible] presta- bilite [illegible] pasajul [illegible] testul de a itrar [illegible]

155 Adică din chi r [illegible] entelehiile indes- tructibile, [illegible] zic de [illegible] și [illegible]

156 [illegible] monadice [illegible] Bădărău, *Leibniz,* [illegible] 94—96, 160, 194.

[157] *Unul* depăşeşte *suma*.

[158] Forţele deri l ative, iv Dc#vil inte, se exprimă în meca- K 7 =fiind produsul masei şi al vitezei. — Despre forţele derivative şi legătura lor cu abstr cţia se QN c#vvedea ceva mai departe p. 402 pG 4qc cu nota 194).

[159] Cf. nota 157.

[160] Oda cq mai mult se manifestă aici protestul leibnizian împotriv v ideii lui 1[Rd$\v că U G 8 ersul material se compune din orpuri întins#vl p]i e de forţe inerente lor, de orientare proprie, de sponta ei ate, adică în fond de orice eficienţă, şi că miş area ? v S sînt supuse e rezultatul unor împingeri care se transmit de la un corp la altul, ^@3'A că, după expresia lui Dugas, mecanica lui Descartes n-ar fi ?c (I v decît o inc- h 8 qa socurilo nv n)v face din lume un imens biliard". *G+v Dugas, *La mécanique au XVII-e siècle*, Paris, 1954. Leibniz va contesta că subs anţele acţionează unele asupra altora, transmisia for elor "1v? o monadă la altă monadă fiind o aparenţă. Nu-i nc l oie să N [,ZmqFv q v vederile lui Descartes s8v a ele ale lui Leibniz sînt la fel de excesive; a]-v vedea t8v nota urm.

[161] Cu oa ec U vbgoG5q de stil, filozoful nostru re l inc pe scurt în acest pas j la cele enunţate de el în *Scrisoarea din 28 noiembrie 1686 către Arnauld*, referitor la *forţa vie* astfel numită în opoziţie cu ceea e ``v denumea *forţă moartă* sau *forţă statică*). Dup q v cum scrie R. Dugas, *Naissance d'une science nouvelle: la mécanique* (în *La Science Moderne*, V8_ W 2`1av K9lv 1958, p. 274), în această scrisoare către Arnauld, Leibniz deschide *cearta forţelor vii* care era E$G8fr să se prelungească timp de mai bine de tre zeci de ani fiind întreţinută în 68Ov esenţial din exemple pri itoare B vsM j?v 8H CC orpuri. Despre această forţă re săl q tluieş ce în orice corp, Leibniz riscă să ne dea o imagine din nefericire mai mult psihologică decît fizică, lucru c re !%X8l q în primul rînd din NFP n u: pe arc o face repetat între *entelehia* (devenită între timp monadă) şi „eul" omenesc.

[162] ;0 n' ventelehie (sau monadă) nu-i altceva decît Universul întreg exprimat 7l k J unghi pr M priu. Leibniz insistă

în toate ocaziile asupra acestei pretinse structuri impuse de o concepție eminamente idealistă a lucrurilor; a se vedea în special *Discours de Métaphysique*, " ! t

s Cititorul a înțeles că animalele sînt acelea care poartă același nume și aparțin aceleiași specii. În original avem: (*cimus animalium cognominum Animas.*

[164] A se vedea mai sus nota 69.

[165] În originalul lui Leibniz: *requiruntur.*

[166] Nominal și nu fizic.

[167] Că , după cum am văzut mai sus, forțele ! - , (nează în agregate sînt derivate ale forțelor active ocazionînd schimbări în substanțele simple.

[168] Termenul de *geometrie* (; =aici înțelesul de știință deductivă în genere (în opoziție cu cunoștințele empirice, dar și cu plăsmuirile imaginației), n-are acel sens care se găsește la originea)$ 0+ -$6!7 creat = 9 % .$= și împodobit cu nimbul rigorii, pe care leibnizianismul va) # &atît de $7!1să-l ruineze; e vorba, după 8$=vom avea confirmarea mai ! valoare, de considerații asupra figurilor are transpun mișcările orpurilor în spațiu într-un fel simplu și îl reprezintă abstract.

[169] Un pendul, solicitat de firul de care atîrnă, se mișcă de-a lungul unui arc ," cerc; din momentul însă în care firul s-ar rupe și în care greutatea s-ar deplasa în voia ei, aceasta ar părăsi traiectoria de pînă atunci și ar porni în linie dreaptă după tangenta la punctul în care se afla în acel moment.

[170] $" cunoaștere completă (și on reță), 4* 5 =! <# &: tele (enumerate în nota %* nu sînt dinainte cunoscute. viitorul fiind predeterminat.

[171] Masă, '2 / 3 caracteristică a unui corp în corelație cu inerția sa care îl =să se împotrivească oricărei forțe ce i s-ar aplica 8 care, ' +- carteziени, ar fi în funcție $materia cuprinsă într-o unitate întinsă după principiul enunțat - & susi Descartes că '- cît un orp conține mai multă materie cu tît are mai multă inerție naturală". Noțiunea de *masă*

nu-i abandonată în continuare de școala carteziană și nici, pe de altă parte, de Leibniz, care-i va da o definiție în concordanță cu filozofia sa legînd-o, după cum se vede, de teoria agregatelor.

[172] Leibniz face uz de principiul formulat de el în atîtea rînduri (a se vedea și nota noastră 162), după care fiecare monadă oglindește în orice moment întreg Universul, pentru a face față unei grave obiecții: spiritul și corpul există și unul și altul în timp; dar numai corpul există în spațiu; de unde o asimetrie în defavoarea spiritului al cărui cîmp iese mai limitat (cf. nota de mai sus 135). Dar, răspunde Leibniz, sufletul exprimînd corpul, iar acesta exprimînd toate celelalte corpuri, rezultă că, prin mijlocire, sufletul exprimă toată întinderea Universului fără a avea nevoie să fie întins el însuși și să fie situat într-un punct.

[173] Leibniz răspunde acum scrisorii din 30 octombrie 1703 pe care i-a adresat-o de Volder. Textul misivei profesorului de la Leyda e relativ scurt și se referă tot la substanța considerată ca entelehie după concepția lui Leibniz. Din ce în ce mai mult, corespondența dintre Leibniz și de Volder a intrat în z dia unui joc pe care l-am putea califica de tachinărie dacă n-ar fi vorba de doi bărbați iluștri. De Volder îl provoacă mereu și mereu pe Leibniz să se explice în unele puncte principale ale filozofiei sale, prefăcîndu-se că n-a înțeles susținerii pe care de ani de zile le-a respins și pe care e hotărît să nu și le însușească niciodată. Leibniz răspunde cu bunăvoință deși știm din corespondența sa cu Bernoulli că nu se lasă păcălit. Pentru posteritate, scrisorile către de Volder vor avea caracterul unor variante (le tezelor leibniziene care lămuresc anumite scăpări.

[174] Ele coexistă în virtutea principiului leibnizian al armoniei prestabilite potrivit căruia, după cum apare mereu în cugetarea filozofului de la Hanovra, monadele duc o existență paralelă dar cu totul independentă, ca orologiile de pe turnurile unui oraș potrivite inițial de un ceasornicar. În urma acestor asimilări Dumnezeu, în concepția lui Leibniz, a fost poreclit „ceasornicarul divin".

[175] Corpurile adică persistă să rămîie în număr de două.

176 Adică pe bază faptică.

177 Cu aceasta Leibniz îndeplinește promisiunea de a evoca faptele.

178 Ca nota precedentă.

179 Despre Sturm în particular, profesor la Universitatea din Altdorf, a se vedea mai sus nota 150. — Cît privește ocazionalismul în genere se poate consulta lucrarea lui Dan Bădărău, *Leibniz*, folosindu-se Indicele de la urmă.

180 Fiindcă rămînem la fapte, zice Leibniz, o experiență elementară de fiecare moment ne pune în fața unei mari încurcături: noi nu distingem corpurile spațiale unele de altele decît întrucît se mișcă în direcții diferite și cu viteze deosebite; nu avem, privindu-le, conștiință că în Universul ... ar exista forțe active și că s-ar putea afla în el *subiecte*.

181 Am mai întîlnit în Scrisorile către de Volder această denumire de forțe *derivate* (sau *derivative*); iată că ele pot fi numite și *accidentale*. Vorbind pe scurt, un sistem material nu prezintă o unitate substanțială, va zice Leibniz; el e constituit dintr-o pluralitate de elemente pasive și tranzitorii, și nu pasivul va fi la originea activului, ci invers: el va fi o modificare a activului, un accident al acestuia, și se va încadra în domeniul aparențelor. Despre aceste modificări sau moduri, Leibniz va trata mai pe larg ceva mai jos, dar mai cu seamă în *Scrisoarea către de Volder din 21 ianuarie 1704*.

182 ἀλλόγλωσσος = care vorbește altă limbă. Aici: sensul neobișnuit la care s-ar recurge; — *paradoxul* de a susține că...

183 Inițialele îl vizează pe Spinoza; iar doctrina că „Universul este doar o singură substanță" se referă la panteismul spinozist.

184 În original: *nam actio utique variatio est agentis creaturae*.

185 Adică, conform singurelor două ipoteze raționale, fie că un corp posedă o forță lăuntrică, fie că e pus în mișcare de o forță exterioară.

[186] Răspunsul este: desigur că nu. Şi Leibniz adaugă: ceea ce nu admitem pentru forţele „derivative", nu vom recunoaşte pentru cele „primitive".

[187] Adică: faptul însuşi.

[188] La spinozism.

[189] Z arc anus Mineus Felix Capella a jucat un rol de prim plan în cultura europeană apuseană. Compilator de talent, de nivel enciclopedic, el a compus pe la anul 490 î.e.n. o bogată operă latină, în versuri şi proză, care s-a păstrat în mijlocul naufragiului general al civilizaţiei greco-latine, în epoca migraţiunii popoarelor şi a servit de bază învăţământului predat în universităţile, şcolile şi mînăstirile din Apus, f ý k m Q l G care arabii au creat posibilităţi în urma cărora Aristotel a putut să fie cunoscut direct de învăţaţii din Occidentul european totodată cu alte monumente scrise ale antichităţii greceşti. Totuşi, o ediţie a scrierilo] lui apella a mai fost tipărită la Leyda m 1599 de către Grotius şi este neîndoios că ea i-a slujit lui Leibniz în şcoală, după cum atestă fraza pe care o avem sub ochi, puţin cam ironică faţă de o autoritate obosită dar famili ră şi oarecum înduioşătoare.

[190] Aşadar, dogma creştină a predestinaţiei se împleteşte în cugetul lui Leibniz cu ipoteza metafizică a unei armonii prestabilite care apare în concordanţă, la rîndul ei, cu teoria de nivel logic după care, toate propoziţiile, cu excepţia celor care afirmă o existenţă, sînt analitice, deoarece pun R joc subiecte însoţite de atribute pe care le conţin sub aspectul veşnicici.

[191] De Volder uscrie lui Leibniz la 5 ianuarie 1704: drept care Leibniz îi răspunde imediat. Filozoful de la Hanovra doreşl â n ß - Â ó á = mgă angajeze o bătălie decisivă cu adversarii său în problema naturii *monadei*. De Volder i-a c ncedat că monada o definim ca ceva ce nu mai suportă g „ k ß ¥ — dar el se mai îndoieşte totuşi că astfel de unităţi (entelehii sau monade) ar exista aievea: şi îi cere lui Leibniz să aducă dovezi: profesorul de la Leyda pretin.e că filozoful german recurge la ficţiunea *entelehiilor*, entităţi create de închipuire, pentru a da o consistenţă aparentă teoriei sale a unor unităţi rezidente în corpuri, acestea fiind taxate de simple agregate.

Dimpotrivă, sună replica lui Leibniz, unităţile cuprinse în mod firesc în pluralităţi aduc dovada existenţei entelehiilor, realităţi neîntinse. Şi, în cele ce urmează, Leibniz va întreprinde această demonstraţie.

[192] Acest întreg paragraf este o simplă expunere sistematică şi rezumativă; el nu propune nimic cu care cititorul să nu fie deja familiarizat şi nu aduce nici o dificultate nouă.

[193] ! & t C 2 R K &k ,™™ luminoase rotunde ce apar în jurul Soarelui.

[194] Dacă paragraful cu care începe traducerea nu reprezintă nimic nou, în schimb acel ce urmează acum caută să aducă lămuriri, cu care Leibniz ne rămăsese dator, cu privire la ceea ce numeşte forţele derivative (cf. mai sus nota 158); dar nici de data aceasta filozoful nu-i pe deplin clar: el comite un *circulus* ‹ K ƒ K b { în sensul că declară că forţele derivate sînt modificări ale unor principii (sau forţe) active şi, pe de altă parte, că modificările forţelor active constituie forţe derivate.

[195] Abia acum ajungem la un principiu de distincţiune, de altfel nu cu desăvîrşire clar: forţa primă este ca o serie, în vreme ce forţele derivative sînt ca elementele, ca termenii seriei; ea este unitatea persistentă constituită din modificări temporare.

[196] Leibniz răspunde unui reproş al lui de Volder din scrisoarea de la 5 ian. ™[cf. Gerh., ! B K X #™ B u ™ ™ ca şi™ cum ar dori să-i găsească lui Spinoza asociaţi cu care să împartă răspunderea pentru concepţia sa (socotită eronată) privitoare la Dumnezeu substanţă unică. Realitatea este că Spinoza nu creează aici o teorie din nimic, singur sau ajutat, ci că se întemeiază pe cele mai vechi şi cele mai autentice tendinţe ebraice şi creştine pe care le exprimă deja Thoma din Aquino şi al căror ecou se găseşte în substanţialismul monoteist al lui Descartes. „Atunci cînd concepem substanţa, scrie Cartesius, noi concepem un lucru care există în aşa fel numai, că n-are nevoie decît de sine pentru a exista. Drept care se poate ivi oarecare obscuritate cînd examinăm expresia: & ™^ ... ™& Œ 3 &^™2 ' Y ? K*decît* 1 3 ™ Q [2 ' ™căci, propriu-zis, numai singur Dumnezeu răspunde acestei condiţii, şi nu se află aici un lucru creat

care să existe o singură clipită fără a fi susținut și păstrat de atotputernicia sa. Iată de ce cu drept cuvînt se susține de scolastici că denumirea de substanță nu-i univocă cu privire la Dumnezeu și la făpturi, că adică nu există înțeles al cuvîntului pe care să-l putem elabora în chip distinct și care să poată conveni la fel de bine Ziditorului și făpturilor..." Descartes, *Principes*, I, 51.

[197] Acum Leibniz își apără propriile-i teze monadiste potrivit cărora substanțe sînt indivizii luați aparte.

[198] Spinoza.

[199] Leibniz se folosește aici de terminologia scolastică: *eminent* se opune *formalului* (dar și *obiectivului*). Fraza are sensul următor (după Cassirer, II, nota 447): „Unitatea substanțială nu-i *urmarea de fapt* a unei pluralități de elemente deja prezente, ci o conține pe aceasta în sine într-un fel virtual și ca o *condiție de producere;* ea [illegible] agregat rezultînd din îngrămădirea părților cuprinse, ci aptitudine și dispoziție la o mulțime de organizări sortite să izvorască din ea numai în viitor."

[200] Argumentul e următorul: pretinzi că activitatea prin natură poate să repete același act. Dar nu vezi care că, oricum ar fi, actul implică trecere și deci schimbare? Și ca atare că și cele temporale aparțin naturii lucrurilor.

[201] Ceva mai sus, Leibniz spunea că e o greșală să susții că Petru e substanță numai întrucît e om (adică întrucît aparține unei specii și nu întrucît este individ); tot astfel ar fi o eroare să crezi că Petru este privit în natura lui numai întrucît e permanent.

[202] A se vedea mai sus p. 400 (cu nota 185).

[203] Succesiunea [temporală] este față de serie ca o specie față de gen.

[204] Astăzi, pentru a explica cele spuse de Leibniz, mai curînd decît exemplul seriilor l-am da pe acel al funcțiilor: *maxim* se numește valoarea unei funcții într-un punct mai mare decît valorile funcției în puncte vecine.

[205] De aici încolo și pînă la finele dialogului epistolar cu

de "observăm că Leibniz adoptă procedeul de a examina punct cu punct obiecțiile profesorului flamand și de a răspunde fiecăreia în parte; în acest fel, prin introducerea unei ordine perfecte care nu lasă nimic în afară, Leibniz mai speră să-l reducă la tăcere pe adversarul său.

[206] Fiindcă, zice-se, lucrurile de aceeași natură nici nu se atrag, nici nu se resping, neavînd nici simpatie, nici repugnanță unele față de altele.

[207] Aceasta este teza tocmai care apare, după cum am văzut, în sistemul leibnizian al armoniei prestabilite.

[208] Aceasta de asemenea e o teză principală a leibnizianismului despre care s-a vorbit mai sus (a se vedea p. 391, nota 147) și care se reflectă în teoria denumită a *identității indiscernabililor*.

[209] Presupunerea ar fi că în fiecare clipă Dumnezeu creează Universul, nu că l-a creat odată pentru totdeauna. În amîndouă ipotezele însă totul se petrece ca și cum lumea s-ar compune din subiecte individuale în neîncetată schimbare, dar avînd înfățișarea unor substrate permanente.

[210] După cum s-a spus, în ochii lui Leibniz monadele nu acționează unele asupra altora în sensul mecanic; singurul contact dintre ele, care sînt substanțe psihice, este de "perceptivă, percepția fiind orice act al inteligenței. Leibniz explică, prin intermediul percepției, că stările unei monade corespund stărilor simultane ale tuturor celorlalte monade, că le *exprimă*.

[211] Replica lui Leibniz se leagă nemijlocit de "următoa: în mintea noastră totul vine dinăuntru; astfel că a! " că actele săvîrșite de mintea mea sînt obscure rămîne fără sens, termeni comparativi neexistînd.

[212] Corespondența dintre cei doi bărbați a ajuns de mult la un punct mort. Și dacă Leibniz își păstrează necontenit calmul și stăpînirea de sine, de Volder în *Scrisoarea sa din 31 mai 1704* manifestă oarecare vehemență și chiar iritare. Tot Leibniz este aceia care se scuză la începutul misivei de față: „după cum văd, declară el imperturbabil, ai luat în " de

rău unele lucruri ce ţi-am scris". Şi iată că filozoful de la Hanovra purcede la redactarea unui veritabil memoriu pe care îl expediază de îndată la Leyda.

[213] Realitatea este adică a singurelor monade, corpurile fiind numai agregate de monade. Dar asta ar însemna, ar adăuga de Volder, că fiinţele matematice n-ar avea nici un fel de realitate. Discuţia dintre profesorul de la Leyda şi cugetătorul german se va aprinde în jurul acestei teme.

[214] Leibniz revine şi aici asupra unor puncte pe care le-ar putea crede definitiv elucidate; a se vedea p. 393, nota 152.

[215] Ar însemna că Leibniz însuşi răstoarnă monadismul, adică sistemul său propriu.

[216] Divizibilitatea ar putea viza ceva ce se poate împărţi în mod potenţial; or, vedem că corpurile se compun din părţi actuale, arborele din rădăcină, trunchi şi ramuri înfrunzite, casa dintr-o temelie, din pereţi şi acoperiş etc.

[217] Toată argumentarea de mai sus nu este altceva decît un preambul pentru ceea ce urmează acum: ca matematician, Leibniz îşi punea mereu problema naturii fiinţei matematice în legătură cu teoria sa despre întindere. Cum rezolvă el această problemă? Ce este o elipsă sau un triunghi?

[218] Leibniz e deci categoric: pentru el, obiectul matematic nu-i real, el nu are acelaşi grad de existenţă ca indivizii cărora sîntem îndreptăţiţi să le conferi o substanţialitate deplină; realitatea unei figuri geometrice e pur mentală; explicaţiile Leibniz le va da din nou în cele ce urmează imediat.

[219] Profesorul din Leyda este acuzat aici că aplică în chip netemeinic teoria lui Descartes referitoare la ideile clare şi distincte (clarul şi distinctul ar conferi adevărul şi realitatea).

[220] Teoria lui Leibniz e că realul este ceva actual, iar nu potenţial.

[221] Filozoful german asimilează linia geometrică divizibilă în segmente, cu unitatea aritmetică divizibilă în fracţiuni.

[222] Substanţele nu sînt părţile nedefinite şi virtuale ale Universului fenomenal, ci fundamentele actuale ale acestuia.

[223] Numărul trei, de pildă, are intemporalitatea *triadei*, dar nu este cu adevărat înzestrat cu o realitate actuală decît atunci cînd se aplică unui caz aparte, cînd avem adică trei oi, trei taleri sau trei roiuri de albine.

[224] Adică un corp geometric (o curbă, un triunghi, o sferă) îl concepem fără nici o relaţie cu obiecte fizice prezentînd acea figură.

[225] Spaţiul ar fi faţă de timp ceea ce întinderea e faţă de durată. Aceste relaţii sînt constante leibniziene; explicaţiile care urmează apar şi ele mereu; deja le-am întîlnit mai sus p. 387, nota 116 şi p. 390, nota 135; nu avem a reveni.

[226] Despre difuziune a se vedea mai sus p. 390, nota 139.

[227] A se vedea nota 6.

[228] Reţinem, ca adaus a celor văzute mai sus, că forţele derivate sînt, pentru Leibniz, modificări *momentane*.

[229] P. 372, nota 8.

[230] Aici Leibniz aminteşte de lucrările sale în domeniul mecanicii prin care a determinat conceptul de forţă, cel de acţiune, de mişcare etc.

[231] În noi există ceva primar activ, un principiu de „eficienţă" care explică existenţa unor forţe derivate. Pe această temă, Leibniz intră în conflict cu geometrismul lui Descartes pe care va sfîrşi prin a-l ruina. — În ce priveşte valoarea concretă numerică ce s-ar atribui formei „eficiente" *(F)*, ca ar putea fi stabilită în baza calculului indicat de Leibniz; produsul forţei şi al timpului *(Ft)* reprezintă încă şi azi în mecanică lucrul efectuat (deşi altfel se defineşte lucrul mecanic în chip obişnuit): s-ar putea scrie: $Lu = Ft$; de unde $F = \frac{Lu}{t}$, ceea ce ne dă un mijloc de măsură numeric zisa „eficienţă".

[232] Ceea ce mai sus am numit *fundament*.

[233] Irupţia elementului perceptiv în acest punct pare, la prima vedere, destul de neaşteptată. Dar dacă ne amintim că substanţa individuală e comparabilă cu „eul", că adică are, pentru Leibniz, un caracter psihic, apoi nu trebuie să ne mirăm că activitatea ei, că schimbările pe care le suportă, sînt şi ele

de ordinul faptelor psihice. După cum constată R. Lenoble în *La Science Moderne*, pp. 203—204 (Presses Univ. de France, 1958), Leibniz „se zburlește" împotriva așa-numitei *vis attractiva* a lui Newton și protestează, cu această ocazie, împotriva „reînvierii calităților scolastice și a forțelor himerice", dar nu se află el însuși întotdeauna la adăpostul echivocurilor, asumînd riscul de a crea în sistemul său propriu o imagine directoare mai mult psihologică decît fizică pe care o descoperim în primul rînd în teoria *micilor percepții*, transcripție filozofică a calculului infinitezimal.

[234] Adică discipolii mai mult sau mai puțin apropiați ai lui Cartesius, de pildă Arnauld și Malebranche. Spinoza susține cu adevărat că nu există decît o substanță, cea divină; dar filozofii pe care îi are în vedere aici Leibniz nu stau pe această poziție: ei pretind că există o singură substanță înțelegînd că există obiecte care au o natură substanțială similară.

[235] Leibniz evită aici, cu dreptate, să se angajeze într-o dispută de mari proporții în problema universaliilor.

[236] Principiul armoniei prestabilite care stă la temelia întregului edificiu filozofic leibnizian nu face obiectul a prea multe dezvoltări în corespondența cu de Volder; în diferite scrisori către acesta, Leibniz insistă însă asupra faptului că, monadele (entelehiile) fiind cu totul independente unele de altele, și acțiunea reciprocă fiind o imposibilitate, acordul dintre ele într-un singur Univers presupune un principiu dominant, inerent fiecăreia, intern.

[237] Ocazionaliștii cei mai cunoscuți sînt Cordemoy și Geulincx, dar, înainte de toți, Malebranche, care a dus cel mai departe doctrina acestei școli. Pentru acest prelat nu poate fi schimbare în Univers care să nu aibă voința lui Dumnezeu drept cauză directă și eficace. „Așadar, corpurile nu pot să se miște unele pe altele, iar întîlnirea lor sau șocul nu-i decît *o cauză ocazională* a distribuirii mișcării lor". Malebranche. *Entretiens sur la métaphysique*, VII, 11.

[238] Scrisoarea de față a lui Leibniz ne-a fost păstrată fără încheiere și fără data de sub încheiere. Nu-i greu de văzut totuși că răspunsul la o scrisoare a lui de Volder din 14

noiembrie 1704. Rezultă de aici că trebuie ,) B ţ ´ pr ma jumătate a anului 1705.

[239] A se vedea nota noastră 235.

[240] Despre forţele primitive şi forţele derivative Leibniz a tratat deja pe larg * scrisorile din 21 ianuari Tşi 30 iunie 1704 ! (T

[241] A se citi *autarhii.*

[242] Leibniz înţelege că există o lume eternă a substanţelor care-şi găseşte expresia în raţiunile atemporale ţ i metafizicii 5 /ale matematicilor (despre aceste din urmă se pot găsi indicaţii preţioase ceva mai departe în legătură cu nota noastră 247) şi o lume temporală a modurilor substanţei, a fenomenelor, pe care ne-o dezvăluie ç 7 Ì Q/ Ÿ 5 T L % Š y ¿ T

[243] Platonicienii au conceput o lume a Ideilor eterne la lucrurile singulare şi temporale nu e a T ¢ œ s ă T „participe". Învăţăturile Academiei nu se acoperă însă cu E i ale şcolii leibniziene. Ideile lui Platon sînt genuri, iar ceea ce le corespunde la Leibniz, adică Substanţele-monade sînt indivizi.

[244] Originalul latin are următorul cuprins: *Itaque non prorsus male Academici arguebant (...) contra ea quae extra nos id est extra animas aut substantias simplices finguntur.* În traducerea germană a lui Buchenau (vol. II, p. 350) găsim: *Daher haben die Skeptiker (...) doch gar keine schlechten Einwände gegen die falsche Annahme von Dingen ausser uns und ausserhalb der S e e l e n oder der einfachen S u b s t a n z e n erhoben.* Înlocuirea de către traducătorul german a termenului *Academicienii* prin acel de *Sceptici* nu poate fi socotită ca o pură inadvertenţă; concepţiile pe care Leibniz le atribuie aici unor şcoli din antichitatea greacă se potrivesc mai curînd pironienilor decît platonicienilor; totuşi, traducătorul român a preferat să păstreze versiunea pe care o menţine şi Gerh., *Phil. Schr.*, II, 275—276, • / am văzut în nota precedentă că aserţiunile lui Leibniz / / text îşi găsesc un ecou suficient şi în platonism.

[245] În domeniul fenomenelor.

[246] Leibniz se menține deci mereu în decursul anilor la aceeași viziune asupra lumii care presupune existența la temelie a unor substanțe simple și indivizibile, nenumărate unități ce compun agregate corporale multiple.

[247] A se vedea mai sus în legătură cu nota noastră 242. Corpurile întinse nu sînt deci pur și simplu virtual divizibile, ci sînt divizate actual; dimpotrivă, întinderea matematică nu este divizată actual, ci divizibilă după felurile în care le consideră cugetarea noastră. Lumea matematică ar fi, după Leibniz, lumea posibilelor.

[248] Adică diviziuni actuale, ci numai potențiale.

[249] Despre legăturile dintre mișcare și materie Leibniz tratează mereu, după cum s-a notat, în *Scrisorile către de Volder*. Dar aici filozoful de la Hanovra este pe punctul de a discuta dacă *inerția* materiei este tot una cu *pasivitatea ei*. Răspunsul îl găsim într-o notă pe care el o publică în *Journal des Sçavans* la 18 iunie 1691: „Percepem în materie o însușire pe care unii au denumit-o *inerție naturală*, prin care corpul rezistă oarecum mișcării; astfel că trebuie să-i aplicăm o oarecare forță pentru a-l pune în mișcare..." [Textul acesta se găsește în ed. Janet a *Operelor filozofice* ale lui Leibniz, 627; despre el, Leibniz pomenește și într-o scrisoare adresată unui anonim; cf. ed. Gerhardt, *Phil. Schr.*, IV, 466]. În orice caz, dacă materia ar fi pur pasivă, dacă în corpuri ar fi numai întindere, rezistența nu s-ar explica.

[250] Despre Sturm în relațiile sale cu Leibniz s-a vorbit mai sus, nota 150.

[251] Ceea ce numim suflet nu se împacă în nici un fel cu pasivitatea.

[252] Cu privire la numerele ideale, a se vedea Dan Badareu, *Le nombre chez les premiers pythagoriciens*, „Acta logica", nr. 1, 1962.

[253] Prin *difuziune* se înțelege proprietatea de răspîndire, de propagare a unui corp în masa altui corp; Leibniz, care reia de mai multe ori teoria, concepe difuziunea ca manifestîndu-se în lumea fizică (albeața în lapte), dar, după cum se vede aici,

şi în domeniul matematicii, pentru o dreaptă etc.; difuziunea presupune o continuitate în virtutea principiului cultivat şi de Leibniz că *totul e anterior părţilor* (sau că h) l „ < æ ™ *similară totului*); drept care ea caracterizează ceea ce este omogen, ca de pildă întinsul, nu însă şi unităţile substanţiale simple care formează fiecare o individualitate distinctă.

254 Explicaţia acestui sfîrşit de frază Leibniz o dă în cele ce urmează şi care fac obiectul ultimului fragment tradus al scrisorii de faţă.

255 Pentru Leibniz, singulare sînt *monadele* a căror varietate e infinită, două monade neputînd fi identice. Şi numai printr-o abstracţie a minţii se formează uniformitatea universalului.

256 Teoria leibniziană a identităţii indiscernabililor se opune faptului că natura ar putea să prezinte corpuri avînd o figură perfectă, adică identice. Mai multe bile de aceeaşi mărime diferă unele de altele nu numai prin situaţia lor în spaţiu şi în timp, ci şi prin caractere intrinseci; cf. *Nouveaux Essais*, II, cap. 27, § 1.

257 Altfel spus, dar păstrînd totuşi terminologia leibniziană, orice monadă sau substanţă individuală simplă oglindeşte în fiecare moment şi din punctul său de perspectivă spaţială tot ce se întîmplă în Univers; în această oglindă s-ar putea citi Universul de către oricine ar avea o perspicacitate infinită.

258 Leibniz vrea să spuie că raţiunea care face să fie Universul este şi raţiunea care face să existe în Univers toate fenomenele.

259 Am văzut mai sus că activitatea substanţelor e pur perceptivă; adică substanţele nu acţioncază unele asupra altora ca forţe.

260 Substanţa supremă, adică divinitatea, în ciuda atotputernicici sale, nu poate înfăptui decît ceea ce e posibil sau, cu un alt cuvînt, ceea ce nu-i contradictor.

261 Principiu emis de Leibniz: Universul nu poate fi altfel de cum este; el reprezintă cea mai bună dintre toate lumile posibile.

[262] S-a tradus aici un fragment dintr-o scrisoare ca însăşi scurtă adresată de Leibniz lui de Volder.

[263] În acest pasaj şi cel ce urmează se manifestă în modul cel mai clar concepţia lui Leibniz denumită a idealităţii spaţiului şi timpului.

[264] René-Joseph de Tournemine (1661—1739), unul dintre autorii celebrului „Journal de Trévoux", publicaţie creată la Trévoux de către iezuiţi, ale cărei numere au apărut între 1701—1762 şi care a avut drept scop să lupte împotriva şcolilor filozofice ale timpului, menţinînd totuşi mereu aparenţa unor preocupări filozofice pozitive în favoarea iezuiţilor. Fraza care urmează e o aluzie la un scurt schimb de note între Leibniz şi Tournemine care a avut loc la 1704, filozoful de la Hanovra refuzînd categoric să facă din miracole un temei al armoniei dintre sufletul omenesc şi corp [cf. Gerh., *Philos. Schr.*, VI, 595].

[265] Întregul pasaj oglindeşte părerea lui Leibniz asupra existenţei lumii exterioare şi asupra naturii acesteia.

[266] Adică mai mult în rostire decît în natura lucrurilor.

Observaţii generale. Sfîrşitul textului tradus nu este altceva decît o succintă elaborare, în două versiuni, a principalelor teze susţinute de către Leibniz în întreg decursul duelului său epistolar cu de Volder. Vasta corespondenţă se termină printr-un fel de notă verbală a filozofului de la Hanovra în care nu mai apar, nici măcar în chip rudimentar, caracteristicile specifice ale unei conversaţii în doi.

Scrisorile către de Volder se succed, după cum se vede, din 1698 pînă în 1706; marea lor importanţă se datoreşte faptului că, elaborate în epoca în care cugetarea lui Leibniz s-a maturizat cu totul, expunerile comportă variante, dar atestă prezenţa unor constante, trăinicia unor vederi asupra cărcia nu s-a insistat pînă acum îndeajuns. Luînd o poziţie idealistă, Leibniz caută să stabilească în primul rînd că materia întinsă e alcătuită din elemente prime neîntinse, dat fiind că orice întins nu poate fi un element primar prin însuşi faptul că e susceptibil de a fi împărţit în două. Dar prin aceasta chiar leibnizianismul este întîmpinat de mari dificultăţi. Cum poate continuul

spațial să fie compus din discontinuități spirituale? Răspunsurile lui Leibniz îl apropie de concepțiile susținute de filozofia clasică aristotelică. Într-adevăr se poate spune cuvînt cu cuvînt despre teoria lui Leibniz asupra naturii continuității ceea ce J. Chevalier scrie rezumînd unele distincții făcute de Aristotel cu privire la categoria cantității care poate fi discretă sau continuă, adică fie topică, fie logică: *quantele* sînt constituite din părți care pot prezenta o poziție locală sau nu (precum punctele, liniile sau suprafețele, numerele, momentele timpului), dar și din părți vecine între ele (în stare de contiguitate) sau comune: în acest din urmă caz, sîntem în prezența continuității propriu-zise: divizibilă în potență și indiviză în act, imagine a infinitului în potență și a infinitului în act. Cf. Jacques Chevalier, *Histoire de la Pensée -La Pensée antique*, Paris, Flammarion, 1955, p. 283.

În corespondența pe care am avut-o sub ochi, de Volder îl provoacă mereu și mereu pe Leibniz să-și completeze explicațiile; și iarăși și iarăși, Leibniz, neobosit, reia aceleași demonstrații și aceleași argumente, cu oarecare variante, atacîndu-i pe cartezieni și căutînd să-i alunge din cugetarea corespondentului său de la Leyda: deși știe perfect de bine că totul este o tactică din partea interlocutorului său și că acesta se preface a fi mereu pe jumătate convins. În realitate, de Volder e mai puțin cartezian decît spinozist din suflet. Marele Baruch s-a stabilit un timp la Rijnsburg, la o palmă de loc de Leyda unde profesa de Volder. Prestigiul filozofic al acestui etern persecutat, legenda care îl aureola tocmai în acea calitate a sa de proscris, simplitatea eroismului său, au fost de natură să creeze un viu interes și puternice elanc de simpatie în întreaga regiune.

XI

EXAMINAREA PRINCIPIILOR LUI MALEBRANCHE

NOTIȚĂ INTRODUCTIVĂ

Alinieri și coordonate. Păr. Nicolas Malebranche (1638—1715) este socotit ca principalul reprezentant al ocazionalismului din timpul său, și Leibniz îl consideră și îl tratează ca atare, alăturîndu-i, este drept, pe Cordemoy, al cărui nume apare de mai multe ori în *Corespondența cu Arnauld* și pe care filozoful german îl apreciază mult deasupra meritelor sale; în schimb, Leibniz se simte mai puțin apropiat de belgianul Arnold Geulincx (1624—1669), adică de savantul scolastic care se află mai curînd la originile filozofiei ocazionaliste decît oricine altul.

Malebranche, în tot cazul, nu și-a propus să reînnoiască ocazionalismul, ci mai degrabă să-l consolideze din interior; iar Leibniz a hotărît să-și concentreze eforturile împotriva acestei versiuni după ce a fost rectificată în sensul unei purificări a liniei ei generale. În micul fragment redactat de filozoful de la Hanovra sub titlul de *Examinarea principiilor lui Malebranche* nu se poate discerne prea ușor intenția cărei îi răspunde; sigur e numai că el reprezintă un dialog care pune în scenă două personaje după formula din *Nouveaux Essais*, adică doi prieteni protagoniști adînciți într-o controversă, ceea ce ne îndepărtează de dialogul socratic normal în care avem de-a face cu un magistru care caută să-l inițieze pe un învățăcel la unul sau mai multe adevăruri pe care acesta le cunoaște fără a ști că le cunoaște. În dialogul despre care pomenim, Arist susține mai degrabă punctul de vedere leibnizian, pe cînd Filaret reprezintă într-o măsură părerile lui Malebranche ca purtător de cuvînt al unui al treilea personaj, pronumit Teodor, care nu asistă la discuție, și ghicim cu mare ușurință că nu-i altcineva decît Malebranche el însuși.

Mica scriere, după factura și terminologia ei se vede că aparține ultimilor ani din viața lui Leibniz, adică unei perioade care nu poate fi anterioară anului 1711.

EXAMINAREA PRINCIPIILOR LUI MALEBRANCHE

După plecarea lui Teodor[1], sosi în vizită, la Arist, Filaret, vechi prieten al său, doctor de la Sorbona foarte apreciat, care predase altădată filozofia și teologia, după moda scolastică, și care totuși nu disprețuia descoperirile modernilor, dar le primea cu multă circumspecție și le cerceta riguros. Ca să se poată mai bine consacra exercițiilor de pietate, el își găsise un fel de refugiu și se străduia, în același timp, să pună adevărurile religiei în lumina lor adevărată, încercînd să rectifice și să perfecționeze demonstrația lor; și aceasta îl obliga să examineze riguros probele care se iveau, pentru a indica punctele în care trebuiau îndreptate.

Văzîndu-l, *Arist* strigă: Cît de potrivit sosești, scumpul meu Filaret, după o atît de îndelungată întrerupere a relațiilor noastre! Tocmai sfîrșeam o convorbire foarte plăcută, la care îmi pare rău că nu ai luat parte. Teodor, filozoful profund, teologul excelent pe care îl știi, m-a fermecat și m-a făcut să trec din lumea aceasta corporală și coruptibilă într-o lume inteligibilă și eternă. Totuși, cînd mă gîndesc, în lipsa lui, la această lume, recad lesne în vechile mele prejudecăți, și astfel nu mai știu uneori ce să cred. Nimeni mai bine decît D-ta nu mă poate face să ajung la o convingere stabilă și la o judecată sigură și, ca să zic așa, rece, asupra acestor lucruri. Căci, îți mărturisesc, expresiile mari și frumoase folosite de Teodor mă mișcă și mă răpesc, dar cînd el nu mai este lîngă mine nu mai înțeleg cum m-am înălțat atît de sus; și simt un fel de amețeală care mă tulbură.

Filaret. Cunosc meritul lui Teodor din lucrările sale, în care se găsesc multe cugetări mari și frumoase; multe dintre ele sînt pe deasupra bine verificate, dar sînt

și unele, și dintre cele mai fundamentale, care ar avea nevoie să fie lămurite mai bine. Nu mă îndoiesc că el ți-a spus mii de lucruri proprii să te ajute în frumosul proiect pe care l-ai făcut, după cît aud, de a părăsi vanitățile lumii, zgomotul asurzitor al mulțimii și conversațiile deșarte și adesea pernicioase cu oamenii de lume — ca să te dedici meditațiilor solide care ne fac să iubim virtutea și duc la fericire. Ceea ce am auzit despre fericita schimbare a D-tale m-a îndemnat să vin să te vizitez, pentru a reînnoi vechile noastre legături, și n-ai fi putut să-mi dai o mai bună ocazie de a intra în materie și de a-ți arăta dorința pe care o am să te servesc decît vorbindu-mi cum faci, de la început, de lucruri care de multă vreme fac obiectul meditațiilor mele și care trebuie să fie și pentru D-ta unul din cele care te interesează mai mult. Dacă ți-ai putea aminti substanța cuvîntării lui Teodor, aș reuși, poate, să te ajut să dezvolți o parte din noțiunile pe care ți le-a împărtășit, și ulterior, el însuși ar duce pînă la capăt lămurirea și precizarea lucrurilor care ne-ar părea încă obscure și îndoielnice.

Arist. Sînt încîntat de ajutorul pe care mi-l dai și voi încerca să recapitulez ceea ce mi-a spus, în substanță, Teodor; dar să nu aștepți de la cuvintele mele farmecul care însoțea tot ce spunea el. El s-a străduit mai întîi să mă facă să înțeleg că acest eu care gîndește nu este un corp, căci cugetările nu sînt moduri de a fi ale întinderii — care ea constituie esența corpului[2]. I-am cerut să-mi facă dovada că într-adevăr corpul meu nu e decît întindere și ascultîndu-l, aveam impresia că mi-o dovedește; dar, nu știu cum, dovada aceasta mi-a scăpat. Iată totuși că încet, încet îmi revine în minte. E suficient să avem întindere, zicea el, ca să putem alcătui corpul. A adăugat în plus, că, dacă Dumnezeu ar distruge întinderea, corpul ar fi și el distrus[3].

Filaret. Filozofii care nu-l urmează pe Descartes nu vor recunoaște că e suficient a avea întindere pentru a forma corpul; ei vor cere încă ceva, anume ceea ce

anticii numeau antitipie[1], adică ceea ce face ca un corp să fie impenetrabil altuia. După ei, întinderea nudă nu e decît locul sau spațiul în care se găsesc corpurile. Și într-adevăr, mi se pare că Descartes și discipolii săi, cînd încearcă să respingă această părere, nu fac decît simple supoziții și, ca să spunem lucrurilor pe nume, comit petiții de principiu.

Arist. Nu crezi însă că ipoteza unei distrugeri a întinderii, din care urmează în mod necesar distrugerea corpului, este o dovadă că într-adevăr corpul nu consistă decît din întindere?

Filaret. Aceasta dovedește numai că întinderea intră în esența sau natura corpului, dar nicidecum că ea constituie întreaga lui esență, — cam în același fel în care mărimea intră în esența întinderii, fără ca să fie suficientă pentru a o constitui; căci numărul, timpul, mișcarea au și ele mărime și totuși sînt altceva decît întinderea. Dacă Dumnezeu ar distruge orice mărime actuală, el ar distruge întinderea; dar producînd mărime, poate că el n-ar produce decît timp, fără a produce întindere. Ceea ce este adevărat pentru întindere, este adevărat și pentru corp. Distrugînd întinderea, Dumnezeu ar distruge corpul; dar producînd numai întindere, el n-ar produce poate decît spațiu, fără corp — aceasta, cel puțin după părerea acelora pe care cartezienii nu i-au redus încă deplin la tăcere.

Arist. Îmi pare rău că nu mi-am dat la început seama de dificultatea aceasta, dar o voi nota pentru a o înfățișa lui Teodor. Totuși, dacă îmi aduc bine aminte, Teodor mi-a mai adus un argument care avea aceeași țintă. El mi s-a părut însă foarte subtil, căci era luat din natura substanței. Teodor îmi dovedea că întinderea este o substanță, și cred că voia să deducă de aici că, prin urmare, corpul nu poate fi decît întindere, căci altfel el ar fi alcătuit din mai multe substanțe. Nu vă garantez totuși că aceasta este părerea lui Teodor. Poate că mă înșel dînd argumentării lui altă înlănțuire decît cea pe care o avea el în minte. Am să mă informez.

Filaret. Nici deducția aceasta, pe care o atribui lui Teodor numai cu îndoială, nu mi se pare lipsită de dificultăți. Căci, cum știi, peripateticienii alcătuiesc corpul din două principii substanțiale, materia și forma. Ar trebui așadar făcută dovada că într-adevăr corpul nu poate fi alcătuit în același timp din două substanțe, adică din întindere — admițind că întinderea e o substanță — și din încă o substanță deosebită Să vedem însă cum dovedea Teodor că întinderea este o substanță, căci punctul acesta e destul de important.

Arist. Încerc să-mi aduc aminte. Tot ce poate fi conceput pentru sine singur și fără a gîndi la altceva, adică fără ca ideea pe care o avem despre el să reprezinte și altceva, sau, ceea ce poate fi conceput singur, ca existînd independent de orice altceva, este o *substanță;* iar tot ce nu poate fi conceput singur, adică fără a gîndi la altceva, este doar un fel de a fi sau o *modificare a substanței.* Aceasta înțelegem cînd spunem că substanța este ființa care subzistă în ea însăși, și nu avem altă cale pe care să deosebim substanțele de modificări. Or, Teodor mă făcea să văd că pot gîndi la întindere fără a gîndi la altceva.

Filaret. Definiția aceasta a substanței nu e lipsită de dificultăți. În fond, singur Descartes poate fi conceput ca independent de orice alt lucru. Vom spune, așadar, ca un novator prea cunoscut[5], că Dumnezeu e substanța unică, creaturile nefiind decît modificările sale?

Dacă însă restrîngi definiția, adăugînd că substanță este ceea ce poate fi conceput independent de orice alt lucru creat, vom găsi poate lucrurile care, fără a fi substanțe, au tot atîta independență ca și întinderea. De pildă, forța activă, viața, capacitatea de rezistență sînt ceva esențial și primitiv în același timp: ele pot fi concepute independent de alte noțiuni și chiar independent de subiectele cărora le aparțin, prin mijlocirea abstracțiilor. Ba, dimpotrivă, subiectele sînt concepute prin mijlocirea unor astfel de atribute. Totuși, atributele sînt deosebite de substanțele ale căror atribute sînt[6]. Există deci ceva ce nu este substanță și care

totuși nu poate fi conceput ca dependent, mai mult decît e concepută substanța însăși. Așadar, independența aceasta a noțiunii nu constituie caracteristica substanței, întrucît ea ar trebui să convină și esenței substanței.

Arist. Cred că atari abstracte nu pot fi concepute, independent de ceva, cel puțin în subiect, care să fie concret și care, deși incomplet, să formeze, unit cu atributul esențial, primitiv și suficient, subiectul complet. Să spunem însă, pentru a ieși din mărăcinișul acestor subtilități, că definiția noastră privește numai concretul; substanța va fi astfel un concret independent de orice alt concret creat.

Filaret. Iată o nouă restrîngere a definiției D-tale; totuși, dificultatea rămîne încă mare într-însa[7]. Căci, 1) s-ar putea ca explicația a *ceea ce este concretul* să presupună substanța, încît să comitem un cerc în definiție; 2) contest că întinderea ar fi ceva concret, întrucît ea este numai ceea ce abstragem din lucrul întins; 3) urmează de aici că subiectul precis și incomplet, cu alte cuvinte concret simplu și primitiv, care unit cu atributul esențial formează substanța completă, merită singur numele de substanță; căci nici ceea ce e abstract, nici concretul complet n-ar putea fi concepute, fără el, nici n-ar putea exista fără el; 4) ca să nu insistăm aici asupra doctrinei acelor teologi care susțin că în sacramentul euharistic accidentele pot exista fără subiectul lor; căci ele fiind prin esență independente de subiect, definiția D-tale le convine.

Arist. Intrăm din ce în ce mai mult în subtilități și îmi prinde bine faptul că urmînd altădată cursurile Colegiului, am reținut ceva din termenii școlii. Mărturisesc însă că subtilitățile acestea sînt aici indispensabile și că D-ta le propui într-un chip deplin inteligibil, ceea ce îmi dă posibilitatea să-ți răspund[8].

Răspund deci, la primul punct, că definiția concretului nu are nevoie de substanță, căci accidentele pot fi și ele ceva concret. De pildă, căldura poate fi mare, adică poate avea mărime; dar „mare" este ceva con-

cret. Un număr poate fi numit mare sau proporțional, comensurabil etc. În ce privește punctul *al doilea*, voi răspunde că întinderea, spațiul, corpul fiind unul și același lucru, după Teodor, el va spune că întinderea e ceva concret. Răspund la punctul *al treilea* că întinderea sau corpul este tocmai acest subiect prim, conceput ca fiind materia căreia figurile și mișcările îi dau formă pentru a alcătui un subiect deplin. În fine, la punctul *al patrulea*, răspund că Teodor poate nu acordă posibilitatea existenței unor accidente fără subiect. Ceilalți însă, dacă vor voi să păstreze definiția, vor zice că substanța e un concret care, *în mod natural*, este independent de orice alt concret creat[9].

Filaret. Răspunsul D-tale la punctul *întîi* mi se pare bun. Totuși, noțiunea concretului și abstractului ar trebui explicată mai distinct. Privitor la punctul *al doilea* însă, nu se poate admite că întinderea ar fi același lucru cu ceea ce e întins[10]. Nu există printre creaturi nici un exemplu de identitate a abstractului cu concretul. Răspunsul la *al treilea* punct poate fi primit, ca și cel pe care îl dai la obiecția *a patra*, din punctul de vedere al celor care neagă existența unor atribute subzistînd în afara subiectelor. Cît privește însă pe cei care vor să rectifice definiția, limitînd-o la ceea ce are loc în *chip natural*[11], ei o fac să semene cu aceea a omului, care i se atribuie lui Platon. Se povestește că acesta definise omul: „Un animal cu două picioare, lipsit de pene", și că atunci Diogene a jumulit de pene un cocoș și l-a aruncat în auditoriul lui Platon, zicînd: „Iată, aveți un om platonic". Un discipol ar fi putut și el preciza că în definiție era vorba de un animal așa cum este el de la natură[12]. Totuși, se cer definiții luate din ceea ce este esențial lucrurilor. E drept că și definițiile acestea, luate din ceea ce are loc în chip natural, pot fi de folos și că putem deosebi trei grade ale predicatelor: *cel esențial, cel natural și cel care este doar accidental*[13]; în metafizică însă s-ar cere atribute esențiale, adică luate din ceea ce numim rațiunea formală [a lucrurilor].

Arist. După cîte văd, nu rămîne între noi decît chestiunea dacă întinderea este ceva abstract sau ceva concret.

Filaret. Aș mai putea obiecta definiției D-tale că, în plus, corpurile nu sînt independente unele de altele, ci au nevoie, de pildă, să fie comprimate sau puse în agitare de corpurile ambiante; dar mi-ați putea răspunde, prin însăși replica mea, că este adică suficient esențialul, de vreme ce Dumnezeu poate face ca ele să fie independente de celelalte corpuri, conservîndu-le în starea lor proprie, chiar dacă toate celelalte corpuri ar fi nimicite.

Insist, așadar, numai asupra lucrului pe care l-am spus, anume: că întinderea nu e altceva decît un abstract, că ea cere un lucru care să fie întins. Ea are nevoie de un subiect, este, ca și durata, ceva relativ la acest subiect. Ba încă presupune în acest subiect ceva anterior, o calitate oarecare, un atribut, o natură care să se întindă, să se răspîndească o dată cu subiectul, să se continue. Întinderea este difuzarea acestei calități sau naturi: în lapte, de pildă, avem o întindere sau difuzare a albeței; în diamant, o întindere sau difuzare a durității; în corp, în general, o întindere sau difuzare a rezistenței sau a materialității.

De aici se vede, în același timp, că în corpuri există ceva anterior întinderii. Se poate spune că întinderea este, oarecum, față de spațiu în același raport ca durata față de timp. Durata și întinderea sînt atributele lucrurilor; timpul și spațiul însă sînt considerate ca afară din lucruri și servesc la măsura lor.

Arist. Cei ce admit un spațiu distinct de corp îl concep ca o substanță care constituie locul. Cartezienii însă și Teodor concep materia însăși în felul în care D-ta concepi spațiul, cu excepția că o dată cu întinderea ei pun într-însa și mobilitate.

Filaret. Asta înseamnă că în mod tacit ei mărturisesc deci că întinderea nu ajunge ca să constituie materia sau corpul, de vreme ce trebuie să i se adauge mobilitatea, care este o urmare a antitipiei sau a rezistenței;

altfel un corp n-ar putea fi împins sau mișcat de către un altul.

Arist. Mobilitatea, vor spune ei, este o urmare a întinderii, căci orice întindere e divizibilă, astfel încît părțile ei sînt separabile unele de altele.

Filaret. Cei ce pretind că există vid sau cel puțin un spațiu real, distinct de materia care îl umple, nu vor admite argumentarea aceasta[14]. Ei vor spune că se pot demarca părțile diferite ale spațiului, dar ele nu se pot separa. În ceea ce mă privește, deși deosebesc noțiunea întinderii de aceea a corpului, cred totuși că nu există vid și nici chiar o substanță care să poată fi numită spațiu, că nu există adică un subiect care să nu aibă decît întindere. Totuși, chiar dacă aș admite o astfel de substanță, aș face încă deosebire între întindere sau extensiune și atributul însuși la care întinderea sau difuzarea (noțiune relativă) se raportează; atributul acesta ar fi aici situația sau „localitatea". Difuzarea locului ar da astfel naștere spațiului, care ar constitui oarecum un πρῶτον δεκτικόν , adică subiectul prim al întinderii, prin mijlocirea căruia aceasta ar conveni și altor lucruri care sînt în spațiu. Așadar, cînd este atributul spațiului, întinderea e difuzarea sau continuarea situației sau „localității", așa cum, ca întindere a corpului, ea este difuziune a antitipiei sau a materialității. Căci locul aparține deopotrivă și punctului și spațiului, el poate fi așadar lipsit de întindere și de difuziune. Difuzarea însă în simplă lungime dă naștere unei linii locale, înzestrată cu întindere. Tot astfel se petrec lucrurile cu materia: o găsim deopotrivă atît într-un punct, cît și într-un corp, iar difuzarea sa în simplă lungime constituie o linie materială. Celelalte continuări sau difuziuni, în lărgime și în adîncime, dau naștere suprafeței și solidului geometric, alcătuind, într-un cuvînt, spațiul, în ce privește locul, corpul, în ce privește materia.

Arist. Îmi plac raporturile acestea proporționale între loc și materie, spațiu și corp. Ele ne ajută să vorbim cu precizie și este bine să distingem lucrurile

acestea, tot așa cum trebuie să deosebim durata de timp și *întinderea* de spațiu. Trebuie să consult și pe Teodor asupra acestei chestiuni.

Filaret. În sfîrșit, ca să mergem mai departe, sînt de părere că nu numai întinderea, dar nici chiar corpul nu ar putea fi conceput independent de alte lucruri. Așadar, ar trebui să spunem sau că nu sînt substanțe corpurile, sau că a fi conceput în mod independent nu este o caracteristică a tuturor substanțelor, chiar dacă ea convine numai substanțelor. Căci corpul fiind un tot, depinde de alte corpuri care îl compun, constituind părțile lui. Singure *monadele*[15], adică substanțele simple și indivizibile, sînt cu adevărat independente de orice alt lucru creat concret.

Arist. Atunci voi zice că *substanța* e un concret independent de oricare alt concret creat, exterior ei. În modul acesta, dependența substanței de atributele și părțile sale nu va mai constitui un obstacol în calea raționamentelor noastre.

Filaret. E a treia restrîngere la care supui definiția D-tale. Este îngăduit să faci restricțiuni; totuși, ca să spun adevărul, nu tot ce este îngăduit este și de dorit — *non omne quod licet expedit.* Ce importă dacă viermele care mă roade este în mine sau în afara mea? Sînt eu mai puțin dependent de el, într-un caz, decît în celălalt caz? Singure substanțele incorporale sînt independente de orice altă substanță creată. Se pare, așadar că, riguros filozofic, corpurile nu merită numele de substanță. Aceasta pare a fi fost deja părerea lui Platon, care a observat că ele sînt existențe tranzitorii, care nu subzistă niciodată dincolo de marginile unei clipe. Punctul acesta însă cere o discuție mai amplă. Am însă și alte temeiuri importante care mă fac să refuz corpurilor titlul și numele de substanță, în înțeles metafizic. Căci, pentru a spune numai un cuvînt, corpul e lipsit de unitate adevărată. El nu este decît un *agregat* — pe care școala îl numește *pur accident* —, o reunire, așa cum este o turmă. Unitatea îi vine din

percepția noastră[16]. El este o *făptură a rațiunii* sau mai degrabă a *imaginației* — un *fenomen*.

Arist. Nădăjduiesc că la toate aceste dificultăți pe care le ridici, Teodor va găsi un răspuns care să te satisfacă. Pînă atunci, să presupunem că întinderea și corpul nu se deosebesc mult, de vreme ce D-ta nu admiți vidul[17]; sau cel puțin să amînăm punctul acesta pentru o discuție mai amplă și să trecem la restul demonstrației lui Teodor. Ea se reduce la aceasta: *tot ceea ce posedă determinații* care nu pot fi explicate prin întindere este deosebit de corp*, — presupunînd că întinderea și corpurile sînt același lucru, sau cel puțin că ele nu se deosebesc decît ca spațiul de ceea ce e necesar numai pentru a-l umple și care, cum pari să admiți, posedă pe lîngă întindere, o rezistență și mobilitate oarecare. *Sufletul însă are determinații care nu sînt determinații ale întinderii* și nici, dacă vrei, ale antitipiei[18], adică a ceea ce doar umple spațiul; și Teodor dovedește chiar acest lucru, căci plăcerea, dorința și celelalte gînduri ale mele nu constau în raporturi de distanță și nu pot fi măsurate într-un număr de picioare și de degete, așa cum se măsoară spațiul sau ceea ce îl umple.

Filaret. Sînt de aceeași părere cu Teodor cînd el susține că determinațiile sufletului nu sînt determinații ale materiei și că, prin urmare, sufletul este imaterial: dovada pe care o aduce însă prezintă oarecare dificultate. El pretinde că gîndirile noastre nu constau în raporturi de distanță, întrucît nu le putem măsura; un discipol al lui Epicur va spune însă că aceasta vine din faptul că nu le cunoaștem bine, și că dacă am cunoaște corpusculele care alcătuiesc gîndirea și mișcările care sînt necesare pentru a o produce, am vedea că gîndirile sînt măsurabile și că ele nu sînt decît jocuri ale unor

* În textul original: *modifications*, termen care astăzi și-a pierdut din forța lui metafizică originală. De aceea l-am înlocuit, după exemplul ediției Cassirer, prin *determinații*. — N. *trad.*

mașini subtile, cam în felul cum natura culorii la prima vedere nu pare a consta, în interiorul ei, din ceva măsurabil; și totuși, dacă este adevărat că temeiul acestor calități ale obiectelor îl constituie anumite configurații și anumite mișcări — așa cum albeața, de pildă, spunem că vine de la mici bule goale, lucioase, ca tot atîtea oglinzi mici —, aceste calități ar fi reduse, în cele din urmă, la ceva măsurabil, material, mecanic.

Arist. În felul acesta, renunți în favoarea adversarilor la toate probele care se pot aduce pentru distingerea sufletului de corp!

Filaret. Departe de mine acest gînd: intenția mea este doar să perfecționez aceste probe. Și pentru a-ți da aici un mic exemplu, iată: eu plec de la considerația că materia nu cuprinde decît ceea ce e pasiv, și mi se pare că democritienii, ca și ceilalți filozofi care argumentează potrivit mecanicii, trebuie să fie de acord cu mine. Căci nu numai întinderea, dar și antitipia atribuită corpurilor este ceva pur pasiv și, prin urmare, originea acțiunii nu poate sta într-o determinație a materiei; deci mișcarea, ca și cugetarea, trebuie să provină din alt izvor.

Arist. Permite-mi să-ți arăt, la rîndul meu, prin ce greșește, după părerea mea, argumentarea D-tale, căci m-ai învățat să fiu de o exactitate riguroasă. Îți voi spune deci că argumentarea D-tale nu este valabilă decît *ad homines*[19], adică pentru cei care filozofează ca Democrit și ca Descartes; platonicienii însă și cei ce urmează pe Aristotel, ca și noii partizani ai „arheelor" și, pe de-asupra, protagoniștii din ultima vreme ai „simpatismului"[20] care susțin atracția corpurilor la distanță, pun în corpuri calități inexplicabile în chip mecanic; și prin urmare, ei nu vor admite că corpurile ar fi pur pasive. Îmi amintesc chiar că un anumit autor, care se numără printre prietenii D-tale, deși e partizanul explicației mecanice a fenomenelor corpurilor, și-a propus în cîteva încercări, publicate în „Acta Eruditorum" din Leipzig, să arate că totuși corpurile sînt înzestrate cu o forță activă, și că astfel ele sînt compuse

din două naturi, anume din forța activă primitivă, pe care Aristotel o numește *entelehie primă*, și din materie, adică din forța pasivă primitivă, care poate fi „antitipia". De aceea, el susține că în lucrurile materiale totul se poate explica în chip mecanic, cu excepția principiilor înseși ale mecanismului, care nu pot fi scoase din simpla considerare a materiei.

Filaret. Sînt în legătură cu acest autor și am înțeles îndeajuns de bine părerile lui. Acea forță activă primitivă care s-ar putea numi *viață* este, după el, tocmai ce se găsește cuprins în ceea ce noi numim suflet, adică în substanța simplă. Ea e o realitate imaterială, indivizibilă și indestructibilă, pe care acest autor o pune pretutindeni în corpuri, avînd credința că nu există nici o parte a masei acestora în care să nu se afle un corp organizat, înzestrat cu oarecare percepție și cu un fel de suflet. Raționamentul acesta ne duce, prin urmare, direct la distincția dintre suflet și materie. Și dacă am numi corp acel compus — pe care eu prefer să-l numesc, ca el, *substanță corporală* —, alcătuit din suflet și masă, deosebirea nu ar fi decît de nume. Această forță activă este însă tocmai ceea ce arată mai bine și în chip cu totul sensibil distincția dintre suflet și masă; căci principiile mecanismului din care decurg legile mișcării nu pot fi scoase din ceea ce este pur pasiv, geometric, adică din ce e material, nici dovedite prin singurele axiome ale matematicii. În adevăr, acest autor a arătat în numeroase note publicate în „Journal des Sçavans" din Paris și în „Acta Eruditorum", de la Leipzig, și încă în alte părți, unde vorbește despre *dinamica* sa, ba chiar de curînd în *Teodiceea* sa, că pentru a justifica regulile dinamicii trebuie să recurgem la metafizica reală și la principiile convenienței, care privesc sufletele și care nu au mai puțină exactitate decît principiile geometrilor. În scrisorile pe care le-a schimbat cu D-l Hartsoeker[21], publicate în „Mémoires de Trévoux", poți vedea în plus cum, folosindu-se de considerații mai înalte, el distruge vidul și atomii, recurgînd chiar, în parte, pentru aceasta, la dinamica

lui; în schimb, cei care nu iau în considerare decît ce este material, nu pot ajunge la o decizie în această chestiune[22]. Iată de ce filozofii noi, fiind de obicei prea materialiști și nedeprinși să alieze cu matematicile metafizica, nu au fost în stare să decidă dacă există sau nu atomi și vid; ba unii sînt chiar înclinați să creadă că acestea există, adică sau vidul împreună cu atomii, sau, cel puțin, atomi plutind într-un fluid care exclude vidul[23]. El însă arată că vidul, atomii — adică duritatea perfectă — și, în sfîrșit fluidul perfect sînt toate deopotrivă contrare convenienței și ordinii.

Arist. Lucrurile acestea nu sînt fără însemnătate și, cu ajutorul D-tale, doresc să meditez mai mult, atît asupra dinamicii — de vreme ce este atît de importantă pentru cunoașterea substanțelor imateriale —, cît și asupra lipsei de convenienţă pe care o prezintă vidul și atomii. Trebuie însă să-ți obiectez încă ceva, și anume că Dumnezeu ar putea face el singur, în chip imediat, tot ce D-ta atribui sufletelor; așadar, modificațiile și operațiile care depășesc materia nu ne-ar cere să admitem suflete distincte de materie, întrucît ele ar fi operațiile lui Dumnezeu. E adevărat că această obiecție se îndreaptă de asemenea împotriva lui Teodor însuși, ba poate chiar mai mult decît împotriva celorlalți, căci, după cum știi, el consideră cauzele secunde numai ca ocazionale[24].

Filaret. Chiar dacă operațiile de care vorbești ar fi operații ale lui Dumnezeu, totuși modificațiile pe care le atribuim sufletelor și pe care le simțim în sufletul nostru nu pot fi modificații ale lui Dumnezeu[25]. Iar cît despre operații, nu ni se pot refuza nouă înșine acțiunile noastre interne, și ele ne-ar fi aici suficiente, căci materia nu este capabilă să le producă, nefiind decît pasivă. Dar această ipoteză, care atribuie toate acțiunile externe numai lui Dumnezeu, recurge la miracole, și încă la miracole lipsite de rațiune și puțin demne de înțelepciunea divină[26]. În virtutea aceluiași drept de a face ficțiuni pe care singură atotputernicia miraculoasă a lui Dumnezeu le-ar face posibile, s-ar putea susține

că eu sînt singur pe lume și că Dumnezeu produce în sufletul meu toate fenomenele, întocmai ca și cum ar exista alte lucruri în afara mea, fără ca acestea să existe[27]. Totuși, chiar dacă raționamentul prezent, care dovedește distincția dintre suflet și corp, întrucît el este întemeiat pe operațiile externe sau pe dinamică, n-ar fi valabil decît presupunînd că în cursul obișnuit al naturii lucrurile se întîmplă datorită forțelor naturale, fără altă intervenție a lui Dumnezeu decît aceea de a le conserva, și încă aceasta ar fi mult; căci s-ar face astfel dovada fie a distincției dintre suflet și corp[28], fie a existenței divinității. Putem însă merge mai departe și arăta mai distinct că dinamica verifică amîndouă aceste mari doctrine; dar aceasta ne-ar duce la o discuție mai întinsă, în care nu trebuie, deocamdată, să ne angajăm.

Arist. Vom vorbi mai mult despre acest lucru, altă dată, cînd îți va conveni mai bine. Totuși, găsesc că este deja important faptul că necredincioșii n-ar putea rezista argumentului pe care-l aduci în sprijinul nemuririi sufletului decît recurgînd la ajutorul lui Dumnezeu, adică la ceea ce ei evită mai mult ca orice. Și o dată ce ei ar admite existența lui Dumnezeu, adică a unui spirit infinit de puternic și de înțelept, nu va fi greu să se concludă că Dumnezeu a creat, de asemenea, spirite finite, imateriale ca și el[29], și, pe de altă parte, că Dumnezeu nu ar fi drept, dacă sufletele noastre ar pieri o dată cu trupurile.

Filaret. Ba există chiar puternice motive să ne îndoim că Dumnezeu a creat altceva decît monade, adică substanțe lipsite de întindere, și că sînt corpurile altceva decît fenomene rezultate din aceste substanțe. Prietenul meu[30], ale cărui păreri ți le-am relatat, mărturisește îndeajuns că el înclină în acest sens, reducînd totul la monade, adică la substanțe simple și la modificațiile lor, împreună cu fenomenele care rezultă dintr-însele, — fenomene a căror realitate este garantată de legătura lor, prin care ele se disting de visuri. Am spus despre acesta mai înainte ceva, acum însă e tim-

pul să ascultăm urmarea argumentării excelentului D-tale Teodor.

Arist. După ce a stabilit distincția dintre suflet și trup, ca fundament al principalelor dogme ale filozofiei și chiar al nemuririi sufletului, el mi-a îndreptat atenția către ideile de care ia cunoștință sufletul, susținînd că aceste idei sînt realități. El merge chiar mai departe și pretinde că ideile acestea au o existență eternă și necesară, și că ele sînt arhetipul lumii vizibile, în timp ce lucrurile pe care credem că le vedem în afara noastră sînt adesea imaginare și totdeauna trecătoare. Teodor mi-a adus chiar un argument pe care, iată-l: Presupunînd că Dumnezeu ar distruge toate ființele pe care le-a creat, cu excepția D-tale și a mea, presupunînd, în plus, că Dumnezeu ar înfățișa spiritului nostru aceleași idei pe care le avem acum, în prezența obiectelor, noi am vedea aceleași frumusețe pe care le vedem acum: așadar, frumusețile pe care le vedem nu sînt frumusețe materiale[31], ci frumusețe inteligibile.

Filaret. Sînt îndeajuns de acord că lucrurile acestea materiale nu sînt obiectul imediat al percepțiilor noastre; găsesc însă oarecare dificultate în dovada ce se aduce și în felul în care se explică faptele — și aș dori ca ele să fie mai bine dezvoltate. Propoziția ipotetică, luată aici ca majoră a argumentării, duce ea la o consecință sigură? *Dacă, — se spune — în cazul distrugerii lucrurilor externe, am vedea totul într-o lume inteligibilă, atunci și în prezent trebuie să vedem totul într-o lume inteligibilă.* Consecința aceasta, zic, este ea sigură? Nu e cu putință ca percepția noastră prezentă și obișnuită să fie de o natură diferită de natura acelei percepții neobișnuite? Minora raționamentului ar fi: *dar, în cazul acestei distrugeri, noi vedem totul într-o lume inteligibilă.* Minora aceasta va părea și ea îndoielnică multor oameni. Un adversar care crede în influența corpurilor asupra sufletelor nu va spune oare că Dumnezeu, în cazul distrugerii corpurilor, suplinește lipsa lor, producînd în sufletele noastre calitățile pe

care le produc într-însele corpurile, fără a fi nevoie pentru aceasta de idei eterne și de o lume inteligibilă? Și chiar dacă, în mod obișnuit, totul s-ar petrece în noi, așa cum s-ar petrece în cazul distrugerii, adică dacă am admite că noi înșine producem în noi, totdeauna, fenomenele noastre interne — ceea ce este de fapt convingerea mea —, sau că Dumnezeu — potrivit părerii lui Teodor — le produce în sufletele noastre, fără vreo influență a corpurilor asupra noastră, este oare nevoie să intervină în aceasta idei externe? Nu ajunge că aceste fenomene sînt doar modificații noi, pasagere, ale sufletelor noastre?[32]

Arist. Nu îmi amintesc să-mi fi dovedit Teodor, în chip general, că ideile pe care le vedem sint realități eterne; el a făcut această dovadă numai în ce privește ideea de spațiu, folosind o argumentare particulară; dovada aceasta constituie totuși o prezență pentru ideile celorlalte lucruri, în care de cele mai multe ori este cuprins spațiul. El a răspuns de asemenea foarte bine la argumentele pe care, din partea mea, i le-am opus. I-am obiectat că *pămîntul îmi opune rezistență și că aceasta înseamnă că el e ceva solid.* El mi-a răspuns că această rezistență ar putea fi imaginară, ca într-un vis prea viu, pe cînd ideile nu înșală niciodată. El m-a făcut să înțeleg, cu dreptate, că dacă rezistența este un semn al realității, apoi rezistență se găsește și in idei, atunci cînd voim să le atribuim ceea ce ele nu pot admite. Despre ideea de spațiu însă, așa cum am spus deja, el mi-a dovedit că ea este necesară, eternă, imuabilă și aceeași în toate spiritele.

Filaret. Se va recunoaște că există adevăruri eterne; dar nu toată lumea va admite că există realități eterne, care se prezintă sufletului nostru atunci cînd el consideră aceste adevăruri. Se va spune că este de ajuns în această privință ca gîndirile noastre să se raporteze la gîndurile lui Dumnezeu, în care, numai, aceste adevăruri eterne sînt realizate.

Arist. Iată, totuși, argumentul prin care Teodor își dovedea teza sa. Cînd avem ideea de spațiu, avem ideea

de infinit, dar ideea de infinit este infinită, și un lucru infinit nu poate fi modificație a sufletului nostru care este finit; așadar, există idei pe care le vedem și care totuși nu sînt modificații ale sufletelor noastre[33].

Filaret. Argumentarea aceasta mi se pare demnă de considerat și ar merita să fie dezvoltată mai mult. Admit că avem ideea unui infinit în perfecțiune, căci pentru aceasta nu este nevoie decît să concepem absolutul, lăsînd la o parte limitațiile. Și noi avem percepția acestui absolut, deoarece participăm la el, întrucît participăm la perfecțiune, într-o măsură oarecare, Totuși, vom sta cu dreptate la îndoială dacă avem ideea unui tot infinit sau numai a unui infinit compus din părți; căci ceea ce e compus nu poate fi ceva absolut. Vom spune, fără îndoială, că noi înțelegem de exemplu că orice linie dreaptă poate fi prelungită sau că există totdeauna o linie dreaptă mai mare decît cea dată; dar noi nu avem totuși ideea unei linii drepte infinite, adică a unei linii care să fie mai mare decît oricare alta care s-ar putea lua.

Arist. Părerea lui Teodor este că ideea pe care o avem despre întindere este infinită, dar că gîndirea pe care o avem despre ea și care este o modificație a sufletului nostru nu este infinită.

Filaret. Cum se poate dovedi însă că avem nevoie de ceva mai mult decît de gîndirile noastre și de obiectele lor, în noi, și că pentru obiectul nostru avem nevoie de o idee infinită, existînd în Dumnezeu, pentru a nu avea decît o gîndire finită? Nu ar fi suficient, dacă ar fi nevoie de atare idei deosebite de gîndirile noastre, ca aceste idei să fie proporționate gîndirilor? Trebuie deci să spunem că nu există nici un mijloc prin care să ne dăm seama de atare idei.

Arist. Iată mijlocul pe care mi l-a procurat Teodor ca să le distingem. Spiritul nu vede infinitul, în sensul că l-ar măsura prin gîndirea sa. Totuși, nu este iarăși de ajuns ca el să nu-i vadă capătul, căci ar putea spera să i-l atingă, ci el înțelege că nu există capăt. Așa cum geometrii văd că oricît am voi să continuăm sub-

diviziunea, nu vom găsi niciodată o parte alicuotă a laturii pătratului, oricît ar fi ea de redusă, care să poată fi în același timp parte alicuotă a diagonalei lui, adică să o măsoare exact. Și, totuși astfel, cum văd geometrii liniile asimptote la hiperbolă, despre care ei știu că ele nu pot întîlni niciodată hiperbola, deși se apropie nesfîrșit de ea.

Filaret. Felul acesta de a cunoaște infinitul este sigur și incontestabil; el dovedește, de asemenea, că obiectele nu au margini; dar, deși putem conclude de aici că nu există un tot finit ultim, nu urmează că noi vedem un tot infinit. Nu există linie dreaptă infinită, ci orice linie dreaptă poate fi totdeauna prelungită sau depășită de una mai mare. Așadar, exemplul spațiului nu constituie o dovadă particulară că noi avem nevoie de prezența unor anumite idei subzistente și diferite de modificațiile pasagere ale gîndirii noastre, căci pentru aceasta gîndirile noastre par a fi suficiente.

Arist. Cînd văd spațiul, figurile, nu mă văd pe mine însumi; prin urmare, eu văd ceva în afara mea.

Filaret. De ce oare nu aș vedea lucrurile acestea în mine?[14] Este adevărat că văd posibilitatea lor, chiar dacă nu constat existența lor; și că aceste posibilități, chiar dacă nu le vedem, continuă să subziste ca adevăruri eterne, ca posibile, a căror întreagă realitate trebuie să fie totuși întemeiată în ceva actual, adică în Dumnezeu; întrebarea este însă dacă avem temei să spunem că le vedem în Dumnezeu. Totuși, fiindcă aprob îndeajuns frumoasele cugetări ale lui Teodor, iată cum cred că se poate justifica părerea lui, în această privință, deși ea pare foarte paradoxală celor care nu își ridică spiritul dincolo de simțuri. Sînt convins că Dumnezeu este singurul obiect imediat extern al sufletelor, întrucît nu există nimic exterior sufletului care să acționeze imediat asupra lui decît numai Dumnezeu. Și gîndirile noastre, împreună cu tot ceea ce se află în noi, întrucît cuprinde vreo perfecțiune, sînt produse, fără nici o mijlocire, prin operația continuată a lui. Astfel, deoarece ne primim perfecțiunile noastre

finite de la ale sale, care sînt infinite, noi sîntem afectaţi de acestea în chip imediat. Şi în modul acesta spiritul nostru este afectat imediat de ideile eterne care se află în Dumnezeu, atunci cînd spiritul nostru are gîndiri care se raportă la ele şi care participă dintr-însele. În sensul acesta putem spune că spiritul nostru vede totul în Dumnezeu.

Arist. Nădăjduiesc că obiecţiile şi lămuririle D-tale îl vor bucura pe Teodor, departe de a-i fi neplăcute. Căci îi place să-şi împărtăşească ideile, şi relatările mele îi vor da ocazia să ne comunice cît mai multe din luminile sale. Sper chiar să vă fac plăcere la amîndoi, punîndu-vă în legătură unul cu altul; iar cel care va profita mai mult voi fi eu însumi.

NOTE

[1] După cum am arătat în *Notiţa preliminară*, Teodor este Malebranche, iar Filaret apare ca un amic comun, poate fictiv, al lui Leibniz şi al lui Malebranche. După ce a primit vizita lui Teodor cu care pare să fi dus o lungă discuţie, iată că Arist îl întîmpină pe Filaret şi îşi propune să mai lămurească unele puncte pe care nu le socoteşte pe deplin elucidate.

[2] Sarcina fundamentală în faţa căreia se opre de ocazionalismul, deci şi filozofia lui Malebranche sau acea a lui Geulincx, este de a defini raportul dintre suflet şi corp; în această ordine de idei şi, bineînţeles, puşi în prezenţa unor dificultăţi insurmontabile comune idealismului cartezian, noua filozofie idealistă pusă în mişcare de Leibniz, şi care are la temelie faimosul principiu al *armoniei prestabilite*, prezintă caracterul indubitabil al unei ingenioase simplificări. Pentru prima oară apare clar, în concepţia pe care omenirea o are despre lucruri, *paralelismul* între două lumi ireductibile între ele, acea a sufletului şi acea a corpurilor întinse, ca expresie de folosire curentă, sub care se admite că Leibniz înţelege să-şi reprezinte temeiurile teoretice ale coexistenţei a două cîmpuri ale realităţii. În condiţiile speculaţiilor mintale ale omului, este de multe ori îndeajuns ca o propoziţie oarecare să termine prin a putea fi considerată „pertinentă" pentru ca ea să poată fi abordată ca valabilă; e tocmai cazul acestui paralelism riguros admis între fapte independente şi total străine unele de altele distribuite în două serii. Un exemplu şi mai tipic ar fi acel al trinităţii. Învăţăcelul îl întreabă pe teolog: — Aşadar, Dumnezeu este Unul? — Da, fiule, este Unul! — Şi totuşi cuprinde trei persoane? — Da, fiule, el cuprinde Trei persoane în Unitatea sa indestructibilă.

Pentru a nu avea de suportat avaniile unei discuţii oţioase

din care ar fi ieşit prea uşor biruiţi, ocazionaliştii — înaintea lui Leibniz — au imaginat totuşi, în cadrul acestei probleme a raporturilor dintre *res cogitans* şi *res extensa*, o soluţionare care nu numai să o scoată din starea de „in-pertinenţă", aşa cum am vorbit mai sus, dar care, accentuînd unele aspecte ale dogmei *creaţiei continue*, adoptată de cartezieni în genere, să-i asigure cu adevărat elementul de racord şi de raportare al celor două regnuri în fiinţa divină. Şi în această ocurenţă, ocazionaliştii, inclusiv Malebranche, nu se află prea departe de Leibniz, după cum se va vedea în cele ce urmează. Deocamdată, să ne conducem atenţia înspre principiul care face din voinţa divină motorul tuturor evenimentelor ce se petrec în lume. „Toate făpturile nu sînt unite decît în Dumnezeu într-o uniune imediată... El a voit ca braţul meu să se mişte în clipa în care aş voi-o eu însumi... El a voit să am anumite sentimente, anumite emoţii, atunci cînd s-ar ivi în creierul meu unele trăsături, unele zguduiri ale spiritului. El a voit, într-un cuvînt, şi voieşte în chip neîncetat ca modalităţile spiritului şi ale corpului să fie reciproce". Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique*, VII, 13.

[3] După cum se observă, Leibniz ne previne el însuşi aici că memoria sa nu a conservat decît în mod superficial şi sumar punctul de vedere malebranchian. Filozoful de la Hanovra se angajează deci în discuţie fără prea mult temei.

[4] Despre conceptele de *antitipie, impenetrabilitate, rezistenţă pasivă, inerţie*, etc. şi *masă*, a se vedea X, notele 10 şi urm.

[5] Aluzia se referă la Spinoza. — Poziţia lui Leibniz în acest punct e clar definită de Cassirer, vol. I, p. 337, nota 279.

[6] Iar substanţa nu se mărgineşte a fi suma atributelor ei.

[7] Despre concret şi abstract la Leibniz şi despre concepţia unui concret substanţial am avut a trata mereu în cele ce precedă. Consideraţiile filozofului de la Hanovra privitoare la distincţia dintre concret şi abstract nu socotim, de altfel, că antrenează toate dificultăţile pe care unii comentatori le semnalează (a se vedea, spre exemplu, Cassirer, I, A. II).

[8] Nu-i poate cu totul inutil să menţionăm, cel puţin în treacăt şi măcar o singură dată, că, în dialogul dintre Arist şi

Filaret, redactat de mîna autorului sistemului „armoniei prestabilite", Teodor (alias abatele Malebranche) e tratat cu atîta mansuetudine și cu atît respect de ambii protagoniști, în conversațiile lor, încît cu greu putem izola pasagiile în care acest părinte al ocazionalismului este dezaprobat categoric. Nu apare nimic aici din polemica veșnic trează, din controversa vie ce implică adesea vehemența, din stilul p sionat cu care Leibniz îi întîmpină în genere pe Descartes el însuși, pe Spinoza și pe carteziеnii, ocazionaliști sau neocazionaliști, îndeobște.

[9] Întreg acest aliniat se menține pe linia largă aristotelică: accidentul poate sa se manifeste sau să dispară fără distrucția subiectului; de unde celebra definiție a accidentului dată de Porfirios, *Isagogul*, $ ™ a™24.

[10] Lucrul întins ar fi altceva adică decît întinderea în sine; el ar fi concretul, iar întinderea o abstracție.

[11] *Per se*.

[12] Nu poate fi cazul așadar ca un biped jumulit de pene, în chip artificial, să fie un om; nu asta vrea să spuie Platon cînd vorbește de definiția unui lucru.

[13] În care caz s-ar impune trei trepte: ceea ce aparține noțiunii unui lucru și îl definește în esența sa (pentru un triunghi de a avea trei unghiuri); ceea ce se definește în raport cu un lucru și se referă la natura sa (un triunghi nu poate înceta de a avea unghiurile egale cu două unghiuri drepte fără a înceta de a fi triunghi); ceea ce face o ființă sau ceea ce i se întîmplă independent de esența sa sau de atribute care-i alcătuiesc natura (un muzician își clădește ncasă, dar nu în calitatea sa de muzician). Cf. Aristotel, *Metafizica*, V (Δ) ,30, 1025 a, 14; 7, 1017 a, 11—12.

[14] Acum Leibniz mai face un pas în direcția problemei vidului; el distinge, după cum vom vedea, că *locul* poate fi conceput fără întindere, în afara acesteia. Cu care ocazie el revine la opoziția dintre „materia primă", sau „putere pasivă", și „materia secundă" înțeleasă ca product și ca concept al maselor de puncte simple, puterea pasivă fiind numai o altă expresie pentru a desemna masa.

[15] Cuvîntul *monadă* am arătat mereu că apare destul de tîrziu în terminologia leibniziană pentru a lua locul cuvîntului *entelehie* pe care filozoful îl mai folosește încă în chip curent în *Scrisorile către Arnauld.*

[16] Tot în *Scrisorile către Arnauld* găsim tratată pe larg și această problemă a diferenței dintre o substanță și un agregat corporal.

[17] De vreme adică ce nu admiți existența unui spațiu vid.

[18] Despre *antitipie*, a se vedea mai sus nota 4.

[19] Adică un argument făcut să-i convingă pe unii, potrivit firii lor, și nu pe alții.

[20] Cassirer traduce în germană: *cei mai noi partizani ai simpaticii:* aceștia admit acțiunea la distanță a corpurilor, contrar opiniei formulate de Leibniz.

[21] A se vedea Leibniz, *Scrisori către Hartsoeker* [Gerh., *Leibniz, Philos. Schr.*, III, 504 și urm. sau 516 și urm.].

[22] De la atomismul antic, democritian și epicurian, cu particulele lor încîrligate, și pînă la atomicismul materialiștilor și mecanicismul secolului lui Leibniz, există un mare pas de făcut pe care filozoful german îl înregistrează cu deplină atenție.

[23] Cu aceasta apar cele două celebrități ale veacului. În primul rînd, se înscăunează robustul atomism dinamicist al lui Newton, iar în al doilea rînd, Huyghens ne dă versiunea completă și pe deplin consecventă a unui atomism cinetic; a se vedea Lasswitz, *Geschichte der Atomistik*, II.

[24] Reamintim că partizanii filozofiei zise *ocazionaliste* înlătură ideea oricărei acțiuni dintre substanțele individuale; coexistența obiectelor în lumea reală ne înfățișează numai cauze „ocazionale" pentru o acțiune directă și imediată a Creatorului asupra lumii create. Dumnezeu fiind ca atare cauza *primă* a oricărei schimbări.

[25] Dumnezeu etern nu se „modifică".

[26] Din a est pasaj se vede clar că nici Arist, nici Filaret nu sînt afiliați cu adevărat ocazionalismului, că discută foarte liber teoriile lui Teodor.

[27] Aici ar fi paradoxul. La drept vorbind, Dumnezeu nu-i „miraculos" pentru Leibniz; el e pe deplin explicabil, iar nu arbitrar, fără raţiune.

[28] Adică sufletul şi corpul ar avea fiecare partea lui în acţiunea naturii.

[29] Trebuie să reţinem că Dumnezeu a creat spirite imateriale ca al său, dar inite.

[30] Din cele ce urmează ar rezulta că Arist nu-i un pseudonim pe care şi-l dă sieşi, ci că E2 *personaj* distinct trebuie privit ca creator al teoriei monadelor.

[31] Nu trecătorul material e cu adevărat [illegible] ci eternul imaterial.

[32] După excelentul comentar al lui Cassirer (I, 350, nota 291), trebuie să ne ferim de a da aici un sens lucrurilor mai înainte de a ne pătrunde de felul în care Malebranche concepe termenul de „Idee". Autorul precizează: „Ideea nu înseamnă la el un obiect imanent al conştiinţei — privitor la natura noastră proprie, la cugetele şi înclinările noastre proprii —, ci la un conţinut existînd în sine, în Dumnezeu, care prin acţiunea divină trece în noi prin reprezentare şi serveşte prin aceasta ca mijlocitor între lucrurile transcendente şi propriul nostru suflet (a se consulta Malebranche, *Recherche de la vérité*, livre III). Pentru Leibniz dimpotrivă ideea reprezintă o determinare şi o mărturie *a sufletului însuşi;* ea nu este copia unei existenţe reale, dar totuşi e valoare fără margini, necesară pentru toate fenomenele reale."

[33] Cf. Leibniz, *Nouveaux Essais*, II, 16.

[34] În acest punct se naşte divergenţa ireductibilităţii între concepţia lui Leibniz şi opiniile lui Berkeley pentru a forma cele două ramuri ale idealismului sec. XVII—XVIII.

Comentariu general. Am arătat deja că stilul în care este redactată convorbirea dintre Arist şi Filaret rupe cu desăvîrşire cu dialogul socratic. Acesta din urmă este menit să comunice un adevăr unei persoane care cunoaşte acest adevăr,

dar nu şi-l reprezintă clar: convorbirea imaginată de Leibniz are scopul să examineze temeiurile unei păreri ale unei persoane străine. Conţinutul acestor pagini e dintre cele mai importante, chiar dacă îl avem redus la ultima expresie.

XII

DESPRE MODUL DE A DISTINGE FENOMENELE REALE DE CELE IMAGINARE

NOTIŢĂ INTRODUCTIVĂ

Scurta disertaţie de f ;· t ăconstituie după A(a t e 7 1 (/) D S * 0 U o scriere de) 3 T . L Leib 2 (z se î 2l 9eabă dacă avem un cr (- h T i u d u p ă care să p u t e m (> B (2 $ U 0 H 0de imaginar, ad (că ceea ce ex stă efectiv de ceea ce cO 2cepem ca simplu 2O 2- contradictor. C u acest 8 9 * 0 - # Ų (2 P Q (pe de o parte şi pe de alta avem U face numai cu g î n d i t u l , F %c ıC A E "Ų(0 4 J 6 K f u l d e la 2 5 l : U este con u s pe urmele lui Cartesius cînd acesta se întreabă dacă Dumnezeu 2 U poate înşela; totodată el se preocupă, în continuare cu Descartes, să aprecieze acea filozofie care O R ya pune pecetea pe întreaga cugetare a secolului a l XIX-lea şi M se simte s t r î m t o r a t e ă U nu fi în stare de a da un r ă s p u n p s r o m p şi precis chestiunii dacă mintea noastră poate sta t Ga ? 7 9 U a caracteriza un vis — coherent @ G U incoherent — faţă de c e e a ce francezii au 2 u m it „une hallucination I = + N D U cum C ' n t u *Despre modul de a distinge fenomenele reale de cele imaginare* este reprodus de ! ; & < A U *Philosophische Schriften* (VII, 319 ş i U l ' m p r ecum şi de Cass (rer, *Leibniz' Hauptschriften,* Buchenau, vol. II, 123 ş i u r m . , î m-preună cu uşoare c o m e n t a r i i .

DESPRE MODUL DE A DISTINGE FENOMENELE REALE DE CELE IMAGINARE

Entitate este tot ce conține în conceptul său ceva pozitiv, adică ceea ce poate fi conceput de noi[1], cu condiția numai ca ceea ce concepem să fie posibil și să nu implice contradicție; de lucrul acesta sîntem siguri, fie dacă conceptul a fost explicat pînă la capăt și el nu cuprinde nimic confuz, fie, mai scurt, dacă lucrul există în mod actual, — căci ceea ce există este, în orice caz, o entitate, adică ceva posibil. Așa însă cum entitatea se explică prin conceptul distinct, tot așa existența se dovedește prin percepția distinctă. Pentru a înțelege mai bine aceasta, să vedem modurile în care se face dovada existenței.

Și mai întîi, din simpla percepție sau experiență, fără altă dovadă, judec că există ceea ce îmi este conștient în lăuntrul meu, adică mai întîi că exist e u, cel ce cugetă lucruri diferite[2], apoi f e n o m e n e l e înseși, sau aparițiile felurite care există în mintea mea[3]. Amîndouă aceste lucruri, fiind percepute de minte în mod imediat, ele nu pot fi dovedite prin nici o altă mijlocire ulterioară, și este la fel de sigur că în mintea mea există imaginea muntelui de aur, sau a centaurului, atunci cînd îi visez, pe cît este de sigură existența mea, a celui ce visează; în adevăr, ambele aceste lucruri sînt conținute în faptul unic că este cert că mie îmi apare în minte un centaur.

Să vedem acum prin ce indicii recunoaștem care fenomene sînt reale. Lucrul acesta îl judecăm, fie din fenomenul însuși, fie din fenomenele antecedente și consecvente. Din fenomenul însuși, dacă el are vivacitate, dacă este variat, dacă este concordant[4]. El are vivacitate cînd calitățile lui, de exemplu, lumina, culoarea, apar suficient de intense; variat, cînd ele sînt

felurite și dau prilej la experiențe multe și la observații noi, — de pildă, dacă în fenomen percepem nu numai culori, ci și sunete, impresii de miros, de gust, calități tactile, — și aceasta, fie în tot fenomenul, fie în părțile lui deosebite, pe care, la rîndul lor, le putem supune la experiențe variate[5]. Acest lanț lung de observații, stabilite de cele mai multe ori intenționat și cu alegere, nu se prezintă de obicei, nici în vis, nici în imaginile pe care ni le înfățișează memoria sau fantezia, unde imaginea este de cele mai multe ori slabă și dispare cînd este supusă examenului. Concordant este un fenomen cînd constă din mai multe fenomene al căror temei poate fi găsit în raportul lor reciproc, sau într-o ipoteză comună, suficient de simplă; apoi, este concordant dacă păstrează modul de a fi al celorlalte fenomene, pe care le întîlnim în mod curent, astfel încît părțile fenomenului să aibă situația, ordinea, sfîrșitul pe care l-au avut fenomenele similare[6]. Altminteri fenomenele vor fi suspecte; căci dacă am vedea oameni mișcîndu-se prin aer, așezați pe cai înaripați, ca în poemul lui Ariosto, ne-am îndoi, cred, dacă visăm ori sîntem treji. Dar indiciul acesta poate fi pus în legătură cu celălalt principiu de examinare, scos din fenomenele care precedă. Cu acestea fenomenul prezent trebuie să fie concordant, dacă el urmează aceeași lege, tot astfel, dacă i se poate găsi temeiul în fenomenele care îl precedă, sau dacă se acordă toate cu aceeași ipoteză, ca temei comun al lor. Însă indicele cel mai puternic dintre toate este consensul cu întregul curs al vieții, mai ales dacă mulți alții afirmă că fenomenul concordă și cu fenomenele lor, — căci, cum voi arăta îndată, nu este numai probabil, ci chiar sigur că există alte substanțe asemenea nouă[7]. Totuși indicele cel mai convingător al realității fenomenelor și care este, chiar singur, suficient, este reușita anticipării[8] fenomenelor viitoare din fenomene trecute și prezente, fie că această prezicere este întemeiată pe noțiune, sau pe o ipoteză care a reușit pînă acum, fie că e întemeiată pe cursul obișnuit observat pînă acum în fenomene. Și chiar

dacă s-ar spune că toată această viață nu este decît vis și lumea pe care o vedem nu este decît o fantasmă, acest vis sau această fantasmă eu le-aș considera îndeajuns de reale, dacă ele nu ne înșeală niciodată[9], cînd ne folosim cum trebuie de rațiunea noastră. Așa însă cum, din aceste indicii, cunoaștem ce fenomene trebuie considerate ca reale, tot astfel, orice fenomene în dezacord cu cele pe care le socotim reale, le considerăm dimpotrivă numai ca aparente, și, tot așa, fenomenele a căror falsitate o putem explica din cauzele lor.

Trebuie, e adevărat, să recunoaștem că indiciile aduse pînă acum pentru distingerea fenomenelor reale nu sînt, chiar luate împreună, demonstrative, deși evident ele au cea mai mare probabilitate; adică ele produc o certitudine morală — cum se spune în mod obișnuit —, dar nu alcătuiesc o certitudine metafizică, astfel încît afirmarea contrarului să implice contradicție[10]. Așadar nu se poate demonstra în chip absolut, prin nici un argument, că există corpuri, și nimic nu se opune ca minții noastre să i se prezinte anumite vise bine ordonate, pe care noi să le socotim drept obiecte adevărate, și care, datorită concordanței dintre ele, să și echivaleze, sub raportul practicii, cu adevărul. Argumentul care se aduce în chip obișnuit, că atunci Dumnezeu ar fi înșelător, nu are nici el mare greutate[11] și, desigur, nu este nimeni care să nu vadă cît de departe e acest argument de o demonstrație posedînd certitudine metafizică, căci, cînd afirmăm ceva fără să avem o dovadă[12], noi nu sîntem înșelați de Dumnezeu, ci de judecata noastră[13]. Și oricît de mare ar fi probabilitatea, totuși Dumnezeu, care ne-o pune în față, nu este un înșelător. Căci, ce am spune dacă natura noastră nu ar fi, poate, capabilă de fenomene reale?[14]. Desigur, Dumnezeu nu ar trebui acuzat, ci ar trebui mai degrabă să i se aducă mulțumiri, pentru că, făcînd acele fenomene, cel puțin concordante, — de vreme ce ele nu puteau fi reale —, el ne-a procurat ceva ce, în întreaga practică a vieții, echivalează cu fenomenele reale. Și, mai departe, dacă toată această scurtă viață nu ar

fi decît un fel de vis lung, iar noi, murind, nu am face decît să ne trezim din somn? — ceea ce par să fi gîndit platonicienii. Căci, întrucît noi sîntem destinați eternității și toată această viață a noastră, chiar dacă ar dura multe mii de ani, în raport cu eternitatea este numai ca un punct, ce poate însemna pentru noi că adevărului atît de vast i se intercalează visul atît de scurt al vieții, a cărui măsură este mult mai mică, față de vecie, decît măsura unui vis, față de viață; de aceea nici un om cu judecată nu ar numi pe Dumnezeu înșelător, dacă s-ar întîmpla să observăm în sufletul nostru vreun scurt vis cu totul distinct și concordant[15].

Pînă acum am vorbit despre cele ce apar, acum să ne ocupăm de cele ce nu apar și care totuși pot fi deduse din cele ce apar[16]. În adevăr, este sigur că orice fenomen are o anumită cauză. Dacă însă cineva ar spune că această cauză a fenomenelor se află în natura minții noastre, în care se găsesc fenomenele, el nu ar afirma, e drept, nimic fals, dar nu ar spune totuși adevărul întreg. Căci mai întîi este necesar să existe o rațiune pentru care noi înșine sîntem mai degrabă decît să nu fim; și chiar dacă am presupune că noi sîntem din eternitate, totuși trebuie găsită rațiunea acestei existențe eterne, care trebuie căutată, fie în esența minții noastre, fie în afara acesteia. Este adevărat, nimic nu împiedică să existe nenumărate alte minți asemenea cu a noastră, nu există însă toate mințile posibile, — aceasta eu o demonstrez din faptul că toate cîte există stau în relație unele cu altele; se pot însă concepe minți de altă natură decît a noastră și neavînd raport cu a noastră. Că toate cele ce există stau în raport unele cu altele e demonstrat, pe de o parte, din aceea că altfel nu se poate spune dacă ceva are loc acum în minte sau nu, încît pentru o atare propoziție n-ar exista adevăr sau falsitate, ceea ce e absurd; pe de altă parte, pentru că nu există denominații extrinsece și nu devine nimeni văduv în India prin moartea soției sale în Europa, fără ca în el să nu aibă loc o schimbare. Căci orice predicat este conținut, în chip

real, în natura subiectului. Dacă există anumite spirite posibile, întrebarea e, de ce nu există toate? Apoi, întrucît este necesar ca toate cele ce există să fie în legătură între ele, este necesar ca, pentru această legătură să existe o cauză; ba chiar, este necesar ca toate să exprime aceeași natură, dar în mod diferit; cauza însă datorită căreia toate spiritele se află în legătură, adică exprimă aceeași natură, este aceea care exprimă Universul în mod perfect, anume Dumnezeu. Ea nu are cauză; este unică. De aici urmează îndată că există o mulțime de spirite în afară de spiritul nostru și — fiindcă este lesne de gîndit că oamenii care sînt în relație cu noi pot avea tot atît temei să se îndoiască de noi, cît avem noi să ne îndoim de ei, și nu există un temei mai puternic în ce ne privește — vor exista și ei, și vor poseda spirit. Prin aceasta, în plus, se confirmă istoria sacră și profană și tot ce privește situația spiritelor, adică a substanțelor raționale.

În ce privește corpurile, eu pot să demonstrez că nu numai lumina, căldura, culoarea și calitățile asemănătoare, dar chiar mișcarea și figura și extensiunea sînt aparente[17]. Și dacă este ceva real, aceasta este singură forța de a acționa și de a rezista, încît în aceasta constă substanța corpului, ca materie și formă a lui; corpurile însă care nu au formă substanțială sînt numai fenomene sau cel puțin numai agregate ale existențelor adevărate.

NOTE

[1] Latina scolastică *entitas*, ceea ce constituie esența și unitatea unui gen, calitatea unui obiect de cugetare conceput ca lipsit de trăsăturile lui accidentale. Leibniz el însuși a căutat să fixeze și să desăvîrșească această folosire a termenului, după cum se observă în *De principio individui* [Gerh., *Phil. Schr.*, IV, 18], acordîndu-i și nuanța de realitate integrală a individului în opoziție cu *existența sa proprie*, cu *haecceitatea* care i-ar conferi individualitatea.

[2] Ecou vădit al filozofiei carteziene: cea mai mare certitudine o posedă existența mea ca *ens cogitans*. direct percepută; aproape că e sustrasă oricărei maniere de dubiu.

[3] În prima evidență, exist deci eu ca *res cogitans;* într-o a doua linie de evidență apar lucrurile la care cuget, dar numai ca lucru gîndit.

[4] *Concordanță* e luat aici în sensul de *coherență*, adică numai de ansamblu *ne-contradictor*.

[5] Pentru ca realitatea unei construcții mintale să fie suspectată, nu-i deci indispensabil ca incoherența să apară într-un singur cîmp perceptiv.

[6] A se vedea despre metoda concordanței aplicată în mod științific, J. S. Mill, *System of logic*, III, cap. 8, § 1 și § 4.

[7] Consensul e deci și el un element de primă importanță care ne dă concordanța dintre fenomene.

[8] Cu alte cuvinte, anticipările exacte ale faptelor sînt o garanție a cunoașterii ce avem despre fenomene.

[9] Dar, observă Pascal, imaginația nu ne înșală întotdeauna; ar urma că adevărul ar fi mereu la antipodul *cunoștințelor* cu care ne înarmează.

[10] Leibniz recunoaște deci în mod deschis că nu se află în posesiunea unui criteriu care să-i dicteze o ţ nută bine hotărîtă: pentru el, certitudinea morală e mai puţin ! & ec t ca metafizică; ea este de acceptat în funcţie de ceea ce se denumește în *Discours de la Méthode (IV, 7)* morala provizoric.

[11] Iarăşi o evidentă % " &carteziană, acea a unui spirit viclean care ne-ar inspira toate gîndurile, dar ne-ar face să concepem totul anapoda; presupunere teoretică pe care Descartes o pune în discuţie, acordîndu-i cea mai mare amploare posibilă şi o vastă platformă de argumentare. *„Je supposerai donc... qu'un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, a employé toute son industrie à me tromper"*. René Descartes, *Première Méditation*, § 10.

[12] Gîndurile se întîlnesc mereu în jurul factorului de certitudine morală în care filozoful nostru s-a poticnit de la început.

[13] Creatorul nostru e Bunătatea # &nu el ne înşală deci, ci noi sînte & cei ce greşim în judecăţile noastre supuse arbitrarului voinţei noastre.

[14] Nu era obligator, zice Leibniz, ca omul, prin firea a, să aibă darul cunoaşterii. Şi apoi cunoştinţele matematice adevărate sînt ele nedezlipite de realitatea cea mai pozitivă? Sînt ele altceva decît o concordanţă înscrisă în lumea realităţilor?

[15] Cauza pe care o pledează aici Leibniz e ur ătoarea: toţi sîntem eterni, iar viaţa noastră a fiecăruia e un episod care, în cel mai bun caz, ar putea fi ca un vis coherent, decupat în veşnicia noastră şi în firea noastră de visător mereu nesătul, pentru care s-ar cuveni să aducem laude lui Dumnezeu.

[16] Argument laborios şi specios care & & întregii disertaţii. Mintea noastră e cauza judecăţilor noastre asupra lucrurilor, dar nu cauza suficientă, raţiunea lor (în sens leibnizian). În primul rînd, avem evoia de a stabili că există un otiv pentru care sîntem, ai curînd decît un motiv pentru care n-am fi şi n-am fi fost de loc. În al doilea rînd, nu ne este interzis să formăm concepţia că exi t "&o infi itate de alte minţi asemenea cu a noastră. Totuşi, întrebarea care se pune

este de a şti de ce din toate spiritele posibile unele se manifestă, iar altele nu se arată ca existînd.

[17] Rezumînd, Leibniz revine aici la tezele sale prea cunoscute (a se vedea în special corespondenţa sa cu de Volder) asupra realităţii numai aparente şi nesubstanţiale a agregatelor materiale.

Observaţii şi completări. Disertaţia lui Leibniz referitoare la *Modul de a distinge fenomenele reale de cele imaginare* trebuie socotită de o lectură facilă şi reprezintă, în cadrul monadismului, un text de iniţiere.

XIII

MONADOLOGIA

NOTIȚĂ INTRODUCTIVĂ

Schiță coordonatoare. În scrisoarea sa redactată la 26 august din Viena în această intenție, lui Rémond de Montmort, Leibniz îi adresează acestuia un exemplar al unei mici broșuri destinate să dobîndească foarte curînd o celebritate binemeritată în istoria cugetării omenești: „Vă trimit o scurtă disertație pe care am făcut-o aici pentru A. S. Principele Eugeniu de Savoia asupra filozofiei mele. Am nădăjduit că această mică lucrare va contribui să facă mai bine cunoscute meditațiile mele..." etc. Cărțulia, cuprinzînd un număr redus de pagini, și împărțită în $de scurte paragrafe, este una din puținele scrieri ale lui Leibniz pe care celebrul filozof a compus-o gîndindu-se la o tipărire imediată. De fapt, scrisă în limba franceză, ea a fost publicată la $de către Köhler sub titlul de: *Lehrsätze über die Monadologie* și apoi, sub formă de traducere latină, la $în revista „Acta Eruditorum Lipsiensium"; textul original francez al opusculului, intitulat de către Erdmann în mod definitiv *Monadologie*, a fost tipărit pentru prima oară de către acest autor la $în „Ediția completă a operelor filozofice ale lui Leibniz" după o confruntare cu manuscrisul. Printre edițiile savante ale *Monadologiei* merită o mențiune și acea a lui Henri Lachelier, Hachette, Paris, $făcută în concordanță cu materialul din biblioteca din Hanovra: cu această ocazie, Lachelier face cunoscut că ediția Erdmann cuprinde un oarecare număr de erori, dintre care unele referitoare la punctuație, capabile să încurce sensurile. Confruntarea pe care Lachelier a efectuat-o la biblioteca de la Hanovra a avut la bază o ciornă de mînă a lui Leibniz și două copii îngrijite, caligrafiate de specialiști și corectate chiar pe loc de Leibniz.

După cum s-a observat de comentatori în trecut, opera filozofului de la Hanovra concernă în primul rînd uriașa sa corespondență cu diverși, sau referate foarte rezumative desti-

nate unui mic număr de persoane mai mult sau mai puțin străine de filozofie; stilul acestei producții se resimte destul de mult de aceste necesități care iau diferite nuanțe după cititorii cărora le era adresată scrierea; astfel se poate considera *Les principes de la Nature et de la Grâce* care nu-i altceva decît o redactare diferită a *Monadologiei.* Iar, în grija de a nu lovi în mod prea deschis în ideile timpului său, el dădea o formă carteziană — scrie Lachelier, p. 8 — unor opinii ce erau în mintea lui în opoziție totală cu tezele lui Descartes. Este aceasta și motivul pentru care îi raportează lui Rémond în scrisoarea din 26 august „În jurnalele din Leipzig, mă conform destul de des limbajului școlii; în celelalte (acele de la Paris și acele din Olanda — n.n. *D.B.*) mă adaptez stilului cartezienilor; iar în această ultimă expunere *(Monadologia* — n.n. *D.B.)* mă străduiesc să mă exprim într-un fel care să fie pe înțelesul acelora care nu sînt prea în curent cu stilul unora sau al celorlalți."

Cărțulia de față intitulată *Monadologie,* care este cuprinsă în cîteva pagini și care a fost tradusă în limba română în colecția de texte ce prezentăm, ne dovedește cu evidență că miezul sistemului leibnizianist se poate condensa în cîteva propoziții simple. Restul, pe care omenirea l-a înregistrat, se referă la cunoștințele foarte vaste, enciclopedice, care îmbracă acest schelet, și cu care un geniu universal a preluat și îmbogățit moștenirea rămasă din vechime sau dobîndită, în acele vremuri, în toate domeniile științelor.

MONADOLOGIA

1. *Monada*, despre care vom vorbi aici, nu este altceva decît o substanță simplă, care intră în tot ce e compus; *simplă*, adică fără părți[1].

2. Și trebuie să existe substanțe simple, de vreme ce există compusul; căci ceea ce este compus nu este altceva decît o îngrămădire, adică un *agregat* al celor simple[2].

3. Însă acolo unde nu sînt părți nu este nici întindere, nici figură, nici nu e posibilă divizibilitatea; și aceste monade sînt adevărați atomi ai naturii[3] și, într-un cuvînt, elementele lucrurilor.

4. De asemenea, nu avem să ne temem de disoluția lor, căci nu există vreun chip în care să poată fi concepută pieirea unei substanțe simple, în mod natural.

5. În virtutea aceluiași temei, nu există nici un mod în care o substanță simplă să poată lua ființă în chip natural, de vreme ce ea nu se poate forma prin compunere.

6. Se poate spune astfel că monadele nu pot începe și nu pot lua sfîrșit decît dintr-o dată, că ele nu pot începe decît prin creație și nu pot sfîrși decît prin anihilație; pe cînd ceea ce este compus începe sau sfîrșește prin părți.

7. Nu se poate explica, iarăși, prin nici un mijloc, cum ar putea o monadă să fie alterată, adică schimbată în interiorul ei de altă monadă, de vreme ce nimic nu poate fi transpus în ea; nici nu putem concepe în ea vreo mișcare internă care să poată fi provocată, dirijată, amplificată sau diminuată înăuntrul ei, așa cum

e cu putință în lucrurile compuse, unde există schimbări între părți. Monadele nu au ferestre pe care să poată intra sau ieși ceva. Accidentele nu se pot desprinde de substanță și nu se pot plimba pe afară[4], cum făceau altă dată speciile sensibile ale scolasticilor. Așadar, nici substanță, nici accident nu poate pătrunde dinafară într-o monadă.

8. Totuși, monadele trebuie să aibă unele calități, altfel ele n-ar poseda nici măcar ființă. Și dacă substanțele simple[5] nu s-ar deosebi între ele prin calitățile lor, n-ar exista nici un mijloc prin care să ne dăm seama de vreo schimbare în lucruri, căci ceea ce se află în compus nu poate veni decît din ingredientele simple, iar monadele fiind lipsite de calități nu ar putea fi distinse una de alta, ele nefiind deosebite nici în cantitate; în consecință, admițînd că spațiul e plin, în cursul mișcării fiece loc n-ar primi decît mereu echivalentul a ceea ce avusese înainte, încît o stare a lucrurilor n-ar putea fi deosebită de alta[6].

9. Trebuie chiar ca fiece monadă să fie diferită de oricare alta; căci în natură nu există niciodată două făpturi cu desăvîrșire una ca cealaltă și în care să nu putem găsi nici o deosebire internă, sau întemeiată pe o determinație intrinsecă.

10. Socotesc de asemenea admis că tot ce e creat — așadar și monada creată — este supus schimbării, ba chiar că această schimbare este continuă în fiecare monadă.

11. Urmează din cele spuse că schimbările naturale ale monadelor vin dintr-un *principiu intern*, întrucît o cauză externă n-ar putea pătrunde în interiorul monadei[7].

12. Pe lîngă principiul schimbării însă, trebuie să mai existe în ele și o *detaliere a ceea ce se schimbă*, care să constituie, pentru a spune așa, specificarea și varietatea substanțelor simple[8].

13. Detalierea aceasta trebuie să îmbrățișeze o multiplicitate în unitate, adică în simplu. Căci orice schimbare naturală făcîndu-se treptat, ceva se schimbă și ceva rămîne; în consecință, trebuie să existe în substanța simplă o pluralitate de afecții și de raporturi, deși într-însa nu există părți.

14. Starea trecătoare care îmbrățișează și reprezintă o multiplicitate în unitate, adică în substanța simplă, nu este altceva decît ceea ce numim *percepție*[9], — pe care trebuie să o deosebim de apercepție, adică de conștiință, cum se va vedea în cele ce urmează. Și în acest punct cartezienii au făcut o greșeală gravă, neținînd socoteală de percepțiile de care nu sîntem conștienți. Lucrul acesta i-a făcut să creadă că singure spiritele ar fi monade și că n-ar exista suflete proprii animalelor, nici alte entelehii[10]; tot datorită acestui lucru, ei au confundat, cu vulgul, un leșin îndelungat cu o moarte adevărată — ceea ce i-a făcut să cadă în prejudecata scolastică a sufletelor complet separate —, ba chiar a întărit în spiritele rătăcite părerea că sufletele sînt muritoare.

15. Acțiunea principiului intern care produce schimbarea, adică trecerea de la o percepție la alta, poate fi numită *apetițiune*[11]; e adevărat că apetitul nu poate ajunge totdeauna deplin, la întreaga percepție către care tinde; el dobîndește însă totdeauna ceva dintr-însa și ajunge la percepții noi.

16. Constatăm în noi înșine, prin experiență, o multiplicitate în substanța simplă, atunci cînd ne dăm seama că cea mai neînsemnată cugetare de care sîntem conștienți cuprinde o varietate în obiectul ei. Toți cei care admit că sufletul e o substanță simplă trebuie să admită, așadar, această multiplicitate în monadă; iar domnul Bayle n-ar fi trebuit să găsească dificultăți în teza aceasta, așa cum a făcut în *Dicționarul* său, la articolul *Rorarius*[12].

17. Trebuie să se recunoască, pe de altă parte, că *percepția*, și ceea ce depinde de ea, *nu se poate explica*

prin temeiuri mecanice, adică prin figuri și mișcări. Și dacă ne-am închipui că ar exista o mașină a cărei structură ar da naștere la cugetare, simțire și percepție, am putea-o concepe destul de mare — păstrînd aceleași proporții — ca să putem intra într-însa ca într-o moară[13]. Acestea fiind admise, vizitînd-o înăuntru, nu am găsi decît piese împingîndu-se unele pe altele, dar niciodată ceva cu care să explicăm o percepție. Explicația percepției trebuie să o căutăm, așadar, în substanța simplă și nu în ceea ce este compus, adică în *mașină*. De altfel, nici nu putem găsi altceva în substanța simplă decît percepții și schimbările lor. Numai în acestea, iarăși, pot consista *acțiunile interne* ale substanțelor simple.

18. S-ar putea da numele de entelehii tuturor substanțelor simple sau monadelor create, căci ele au într-însele o perfecțiune anumită (ἔχουσι τὸ ἐντελές); există în ele o suficiență (αὐτάρκεια) care le face să fie izvorul acțiunilor interne ale lor și — ca să spunem astfel — automate incorporale[14].

19. Dacă vrem să numim suflet tot ce posedă *percepții* și *apetițiuni*, în sensul general pe care l-am explicat mai sus, toate substanțele simple, adică monadele create, ar putea fi numite suflete; fiindcă însă conștiința este ceva mai mult decît o simplă percepție[15], *sînt* de acord să ne mulțumim cu numele general de monade sau de entelehii pentru substanțele simple care nu au decît percepție, și să numim *suflete* numai pe acelea a căror percepție este mai distinctă și însoțită de memorie.

20. Căci cunoaștem în noi înșine, din experiență, o stare în care nu ne mai amintim de nimic și nu avem nici o percepție distinctă — de pildă, atunci cînd cădem în leșin sau cînd sîntem cuprinși de un somn greu, fără visuri. În această stare, sufletul nu se deosebește simțitor de o monadă; dar cum starea aceasta nu durează și el se smulge dintr-însa, sufletul e mai mult decît o monadă simplă.

21. De aici însă nu urmează că substanța simplă nu ar avea deci nici o percepție. Lucrul acesta nu este cu putință, din înseși cauzele pe care le-am spus mai sus; căci ea nu poate pieri, iar pe de altă parte nu ar putea subzista fără o afecțiune, care nu este altceva decît percepția sa. Dar cînd avem o mare mulțime de mici percepții, în care nimic nu e distinct, sîntem amețiți; așa cum se întîmplă cînd ne învîrtim de mai multe ori în jurul nostru în același sens, fără să ne oprim, și ne apucă o amețeală care ne poate duce la leșin și ne împiedică să mai distingem ceva. Și moartea poate pune pentru un timp animalele în starea asta[16].

22. Fiindcă însă orice stare prezentă a unei substanțe simple este, în chip natural, o urmare a stării sale precedente, așa încît prezentul ei cuprinde în sine viitorul.

23. Nu se poate, de vreme ce trezindu-ne din leșin *luăm cunoștință* de percepțiile noastre, să nu fi avut percepții și imediat înainte, deși nu am fost conștienți de ele; căci în chip natural o percepție nu poate veni decît din altă percepție, așa cum o mișcare nu poate proveni în mod natural decît din altă mișcare[17].

24. Se vede de aici că dacă n-am avea în percepțiile noastre nimic distinct și, ca să zicem așa, mai pronunțat și de un gust mai viu, ne-am afla mereu în stare de leșin. Și aceasta este starea monadelor cu totul nude.

25. De altfel, că natura a dat animalelor percepții pronunțate vedem din grija pe care a avut-o să le procure organe care adună mai multe raze de lumină sau mai multe ondulații ale aerului, ca să le dea prin reunirea lor mai multă eficacitate. Ceva asemănător există în miros, în gust, în pipăit și poate în multe alte simțuri care nu ne sînt cunoscute. Voi explica mai tîrziu cum ceea ce are loc în suflet reprezintă ceea ce se petrece în organe[18].

26. Memoria procură sufletelor un fel de *consecuție*[19], care imită rațiunea, dar pe care trebuie să o dis-

tingem de aceasta. În adevăr, animalele, cînd percep un lucru care le impresionează și de la care au mai avut înainte o percepție asemănătoare, se așteaptă — datorită reprezentării pe care au păstrat-o în memorie — să urmeze ceea ce a fost legat de acel lucru, în percepția precedentă, și sînt înclinate către simțiri analoge celor pe care le-au încercat atunci. De exemplu: cînd se arată cîinilor bățul, ei își amintesc de durerea pe care le-a cauzat-o acesta, scot țipete și fug.

27. Imaginea vie care le izbește și le mișcă provine însă fie din intensitatea, fie din mulțimea percepțiilor precedente. Căci adesea o impresie puternică produce, dintr-o dată, efectul pe care-l are o *deprindere* îndelungată sau repetarea multor percepții puțin intense.

28. În măsura în care consecuția percepțiilor lor se face doar potrivit principiului memoriei, oamenii acționează ca animalele; ei se aseamănă cu medicii empirici care au numai practică, fără teorie; și în trei sferturi din acțiunile noastre noi nu sîntem decît „empirici". De pildă, cînd așteptăm să fie mîine ziuă acționăm empiric, pentru că așa s-au petrecut mereu lucrurile pînă acum. Astronomul singur deduce aceasta din temeiuri raționale.

29. Însă ceea ce ne deosebește de simplele animale este cunoștința adevărurilor necesare și eterne; datorită ei avem *rațiunea* și științele și ne ridicăm la cunoștința de noi înșine și de Dumnezeu. Și aceasta se numește, în noi, suflet rațional sau *spirit*.

30. Tot prin cunoștința adevărurilor necesare și prin abstracțiile lor sîntem ridicați pînă la *actele reflexive*, care ne fac să cugetăm la ceea ce numim *eu* și să ne dăm seama că aceasta sau altă determinație se află în noi; și astfel, cugetînd la noi, cugetăm la ființă, la substanță, la ce este simplu și ce este compus, la ceea ce e imaterial și la Dumnezeu el însuși, concepînd că ceea ce în noi e mărginit, într-însul este fără margini.

Iar actele acestea reflexive ne procură principalele obiecte ale raționamentelor noastre.

31. Raționamentele noastre sînt întemeiate pe *două mari principii, principiul contradicției*, în virtutea căruia socotim *fals* tot ce cuprinde în sine o contradicție, și *adevărat*, ceea ce este opus falsului, adică în contradicție cu acesta;

32. Și *principiul rațiunii suficiente*[20], în virtutea căruia considerăm că nici un fapt nu poate fi adevărat sau real, nici o propoziție veridică, fără să existe un temei, o rațiune suficientă pentru care lucrurile sînt așa și nu altfel, deși temeiurile acestea de cele mai multe ori nu ne pot fi cunoscute.

33. Există de asemenea două feluri de *adevăruri*, cele de *raționament* și cele de *fapt*. Adevărurile de raționament sînt necesare și opusul lor e imposibil, iar cele de *fapt* sînt contingente și opusul lor este posibil. Cînd un adevăr este necesar, îi putem găsi temeiul prin analiză, rezolvîndu-l în idei și adevăruri mai simple, pînă ajungem la cele primitive.

34. Astfel, *teoremele* speculației și *canoanele* practicii sînt reduse de matematicieni pe calea analizei la *definiții, axiome* și *postulate*.

35. În cele din urmă există *idei simple*, pe care nu le putem defini; există de asemenea axiome și postulate, într-un cuvînt, *principii primitive*, care nu pot fi dovedite și nici nu au nevoie de dovadă; acestea sînt *propozițiile identice*, opusul cărora conține o contradicție expresă.

36. Dar *rațiune suficientă* trebuie să se găsească și în *adevărurile contingente* sau *de fapt*, adică în șirul lucrurilor răspîndite în universul creaturilor, unde rezoluția în temeiuri particulare ar putea duce la o detaliere fără limită, datorită imensei varietăți a lucrurilor din natură și diviziunii corpurilor la infinit. O infinitate de figuri și de mișcări, prezente și trecute, intră în cauza eficientă a scrisului meu din acest moment;

și tot așa, în cauza finală a lui intră o infinitate de mici înclinații și dispoziții, prezente și trecute, ale sufletului meu.

37. Și fiindcă toată *detalierea* aceasta duce numai la alte fapte contingente, anterioare, adică și mai detaliate, contingențe care, la rîndul lor, au fiecare nevoie de o analiză asemănătoare pentru a li se găsi rațiunea suficientă, nu sîntem, pe această cale, mai avansați decît la început; iar rațiunea suficientă sau ultimă trebuie să se găsească dincolo de șirul sau de *seria* acestei detalieri de contingențe, oricît ar fi de infinită aceasta[21].

38. Și astfel, ultima rațiune a lucrurilor trebuie să se afle într-o substanță necesară, în care detaliul schimbărilor să nu se găsească decît în chip eminent, ca în izvorul lui, — și aceasta numim *Dumnezeu*.

39. Substanța aceasta însă fiind o rațiune suficientă pentru întreagă această detaliere care, pe de altă parte, este în toată întinderea ei legată laolaltă — *nu există decît un singur Dumnezeu* și *acest Dumnezeu este suficient*.

40. Putem afirma, de asemenea, că această substanță supremă care e unică, universală și necesară — neavînd nimic afară dintr-însa care să fie independent de ea și nefiind decît o consecință simplă a ființei posibile —, nu poate admite limite și trebuie să conțină toată realitatea, atîta cîtă este cu putință.

41. De unde urmează că Dumnezeu este absolut perfect, *perfecțiunea* nefiind altceva decît mărimea realității pozitive, luată riguros, înlăturînd limitele sau marginile, în lucrurile care sînt limitate. Iar acolo unde nu există nici o margine, adică în Dumnezeu, perfecțiunea este absolut infinită.

42. Mai urmează însă, de aici, că creaturile își datoresc perfecțiunile lor influxului primit de la Dumnezeu, dar imperfecțiunile le au de la natura lor proprie, care nu poate fi lipsită de limite, căci în aceasta stă deosebirea lor de Dumnezeu. *Imperfecțiunea* aceasta

originară a creaturilor se observă în *inerția naturală* a corpurilor.

43. Este iarăși adevărat că în Dumnezeu se află nu numai izvorul existențelor, dar și acela al esențelor, întrucît sînt reale, adică izvorul a ceea ce este real în posibilitate. Aceasta, fiindcă intelectul lui Dumnezeu este regiunea adevărurilor eterne, sau a ideilor de care ele depind, și astfel, fără Dumnezeu nimic în posibilități n-ar fi real, și nu numai nimic n-ar exista, dar nimic n-ar fi posibil.

44. Căci, dacă se află o realitate în esențe, adică în posibilități sau în adevărurile eterne, realitatea aceasta trebuie neapărat să-și aibă temeiul în ceva existent sau actual, prin urmare, în existența ființei necesare, ființă în care esența cuprinde în sine existența, sau pentru care e de ajuns ca ea să fie posibilă, pentru a fi actuală.

45. Astfel, Dumnezeu singur (sau ființa necesară) are acest privilegiu de a trebui să existe, dacă este posibil. Și deoarece nimic nu poate împiedica posibilitatea a ceea ce nu cuprinde în sine nici o mărginire, nici o negație și, în consecință, nici o contradicție, aceasta ajunge pentru a cunoaște *a priori* că Dumnezeu există. Existența lui Dumnezeu am mai dovedit-o și prin realitatea adevărurilor eterne. Am dovedit-o însă și *a posteriori*, de vreme ce există fapturi contingente, iar acestea nu pot avea rațiunea lor ultimă, adică suficientă, decît în ființa necesară, care își are temeiul existenței sale în ea însăși.

46. Totuși, nu trebuie să ne închipuim, cu unii filozofi, că adevărurile eterne, depinzînd de Dumnezeu, ar fi arbitrare și ar depinde de voința sa, așa cum pare să fi socotit Descartes și apoi D-l Poiret[22]. Lucrul acesta este adevărat numai pentru adevărurile contingente, al căror principiu este *convenienta* sau alegerea a ceea ce este *mai bun*, în timp ce adevărurile necesare depind numai de intelectul divin, fiind obiectul său intern[23].

47. Astfel, Dumnezeu singur este unitatea primitivă, adică substanța simplă originară; toate monadele create sau derivative sînt producții ale sale și se nasc, spre a spune așa, prin fulgurații[24] continue ale divinității, din moment în moment, mărginite de capacitatea de recepție a creaturii, căreia îi este esențial să fie limitată.

48. În Dumnezeu se află *puterea,* care e izvorul a toate, apoi *cunoașterea,* care conține detaliul ideilor și, în sfîrșit, *voința,* care săvîrșește schimbările sau producerile, potrivit principiului optimului. Acestea răspund în monadele create la ceea ce constituie, în monade, subiectul sau baza, facultatea perceptivă și facultatea apetitivă. În Dumnezeu însă, aceste atribute sînt absolut infinite sau perfecte, pe cînd în monadele create sau în entelehii (*perfectihabies*[25], cum traducea Hermolaus Barbarus cuvîntul acesta) ele nu sînt decît imitații ale atributelor divine, pe măsura perfecției ce se găsește în ele.

49. Se zice că o creatură *acționează* în afară în măsura în care ea posedă perfecțiune și că *suferă* acțiunea altei creaturi, în măsura în care este imperfectă. Se atribuie astfel monadei *acțiune,* în măsura în care ea are percepții distincte, și *pasiune,* în măsura în care are percepții confuze[26].

50. Iar o creatură este mai perfectă decît alta, întrucît găsim într-însa temeiul care servește pentru a explica *a priori* ceea ce se petrece în cealaltă; și datorită acestui fapt se spune că ea acționează asupra celeilalte.

51. În substanțele simple însă nu există altceva decît o influență *ideală* a unei monade asupra alteia — influență care nu-și poate produce efectul decît prin intervenția lui Dumnezeu — anume, întrucît în ideile lui Dumnezeu o monadă cere cu dreptate ca Dumnezeu să țină seama de ea atunci cînd ordonează, încă de la începutul lucrurilor, pe celelalte. Căci, de vreme ce o monadă creată n-ar putea avea o influență fizică asu-

pra interiorului celeilalte, numai prin acest mijloc poate sta una sub dependența celeilalte[27].

52. Și datorită acestui fapt, acțiunile și pasiunile sînt mutuale între creaturi. Căci Dumnezeu, potrivind două substanțe simple, găsește în fiecare temeiuri la care este obligat să acomodeze pe cealaltă, și, prin urmare, ceea ce este activ în anumite privințe este din alt punct de vedere pasiv: *activ*, în măsura în care ceea ce cunoaștem distinct într-însul servește ca temei în explicarea celor ce se petrec în altul; și *pasiv*, în măsura în care temeiul celor ce se petrec în el se găsește în ceea ce cunoaștem distinct în altul[28].

53. Fiindcă însă în ideile lui Dumnezeu e cuprinsă o infinitate de universuri posibile și fiindcă dintre ele nu poate exista decît unul singur[29], trebuie să existe o rațiune suficientă pentru alegerea lui Dumnezeu, rațiune care îl decide pentru unul mai degrabă decît pentru celălalt.

54. Iar rațiunea aceasta *nu* se poate găsi decît în *convenință*[30], adică în gradele de perfecțiune pe care o conțin aceste lumi, fiece posibil avînd dreptul să pretindă la existență în măsura perfecțiunii pe care o cuprinde.

55. Și aceasta este cauza pentru care există universul cel mai bun — de care, în virtutea înțelepciunii sale, Dumnezeu ia cunoștință —, pe care, datorită bunătății sale, el îl alege și pe care, prin puterea sa, îl produce.

56. *Legătura* aceasta însă[31], adică acomodarea tuturor lucrurilor create la fiecare dintre ele și a fiecărui lucru la toate celelalte, face ca fiece substanță simplă să aibă raporturi care le exprimă pe toate celelalte și să fie, în consecință, o oglindă vie, perpetuă, a universului.

57. Și așa cum același oraș, privit din laturi diferite, pare cu totul altul și este ca și multiplicat în perspectivele sale[32], tot astfel, datorită mulțimii infinite a sub-

stanțelor simple, avem oarecum tot atîtea universuri deosebite, universuri care nu sînt totuși decît perspectivele unuia singur, potrivit punctelor de vedere diferite ale fiecărei monade[33].

58. Și acesta este mijlocul de a obține toată varietatea cîtă este cu putință, dar împreună cu ordinea cea mai mare care se poate, — adică mijlocul de a obține toată perfecțiunea cîtă se poate.

59. De aceea, singură ipoteza aceasta (pe care îndrăznesc să o socotesc demonstrată) înalță așa cum se cuvine maiestatea lui Dumnezeu; acest lucru D-l Bayle l-a recunoscut, atunci cînd în *Dicționarul* său (art. *Rorarius*)[34] a ridicat obiecții împotriva ei, fiind chiar tentat să creadă că am dat prea mult lui Dumnezeu, mai mult chiar decît este posibil. Însă el n-a putut aduce nici un argument pentru ce această armonie universală, potrivit căreia fiecare substanță le exprimă exact pe toate celelalte, prin raporturile pe care le are cu ele, ar fi imposibilă.

60. Se văd, de altfel, din ceea ce am spus pînă acum, temeiurile a priori pentru care lucrurile nu se pot petrece altfel: în adevăr, orînduind totul, Dumnezeu a ținut seamă de fiecare parte a totului, și în mod particular de fiecare monadă; iar natura monadei fiind de a reprezenta, nimic nu ar putea-o limita la reprezentarea numai unei părți din lucruri; deși este adevărat că pentru detaliul Universului întreg reprezentarea aceasta nu e decît confuză, și ea nu poate fi distinctă decît pentru o mică parte a lucrurilor, anume pentru acelea care sînt fie cele mai apropiate, fie cele mai mari, în raport cu fiecare monadă; altfel, fiece monadă ar fi o divinitate. Nu în obiectul lor, ci în modalitatea cunoașterii obiectului sînt monadele mărginite[35]. Toate, în mod confuz, tind către infinit, către tot, dar sînt mărginite și se deosebesc unele de altele prin gradele percepțiilor distincte.

61. Iar corpurile compuse au analogie[36] în această privință cu substanțele simple. În adevăr, fiindcă totul

este plin — ceea ce face ca materia întreagă să fie legată —, orice mișcare în acest plin produce un efect oarecare asupra lucrurilor distante, pe măsura distanței la care se găsesc; în felul acesta, fiecare corp e afectat nu numai de corpurile care îl ating, resimțindu-se de tot ce se întîmplă acestora, ci prin mijlocirea lor e afectat și de cele in contact cu cele dintîi, care îl ating nemijlocit. Urmează de aici că această comunicație se întinde pînă la orice distanță. Așadar, fiece corp se resimte de tot ce se petrece în Univers, așa încît cel ce vede totul ar putea citi in fiecare ce se petrece pretutindeni; ba chiar ce s-a petrecut sau se va petrece, observînd în ceea ce este prezent ceea ce e indepărtat, atît în privința timpului, cît și a locului: σύμπνοια πάντα[37] zicea Hipocrate. Însă un suflet nu poate citi în sine însuși decît ce e reprezentat în el în chip distinct, — el nu își poate desfășura dintr-o dată cutele sale, care merg la infinit.

62. Astfel, deși fiecare monadă creată reprezintă întregul Univers, ea reprezintă mai distinct corpul care îi este în mod particular afectat și a cărui entelehie ea o constituie; dar fiindcă acest corp exprimă Universul întreg — datorită conexiunii întregii materii în spațiul plin —, reprezentînd acest corp, care îi aparține în mod particular, sufletul reprezintă totodată Universul întreg[38].

63. Corpul aparținînd unei monade, care este entelehia sau sufletul lui, alcătuiește împreună cu entelehia ceea ce putem numi o *vietate*, și împreună cu sufletul, ceea ce numim *animal*[39]. Corpul unei vietăți sau al unui animal însă este totdeauna[40] organic; căci fiecare monadă fiind, în felul ei propriu, o oglindă a Universului, iar Universul fiind rînduit într-o ordine perfectă, trebuie să existe ordine și în ceea ce îl reprezintă[41], adică în percepțiile sufletului și, prin urmare, în corpul potrivit căruia Universul e reprezentat în suflet.

64. Așadar, fiece corp organic al unei vietăți este un fel de mașină divină sau de automat natural, care

depășește infinit de mult toate automatele artificiale. Căci o mașină făcută prin meșteșugul omului nu este în fiecare din părțile sale, mașină[42]. De pildă: dintele unei roți de alamă are părți sau fragmente care pentru noi nu mai sînt ceva meșteșugit și nu mai au nimic care să amintească de mașină, dacă ne referim la funcția căreia roata îi era destinată. Mașinile naturii însă, cu alte cuvinte, corpurile vii, sînt în cele mai mici părți ale lor tot mașini, la nesfîrșit. Aceasta este diferența între natură și meșteșug, adică între meșteșugul divin și meșteșugul nostru.

65. Iar autorul naturii a putut folosi meșteșugul acesta divin și nesfîrșit de minunat, fiindcă fiece porțiune a materiei este nu numai divizibilă la infinit — cum au recunoscut cei vechi —, dar și subdivizată actual, fără sfîrșit, fiece parte în părți, avînd fiecare o mișcare proprie; altfel, ar fi cu neputință ca fiece porțiune a materiei să poată exprima Universul[43].

66. De unde vedem că în cea mai mică parte a materiei se găsește o lume de creaturi, de vietăți, de animale, de entelehii, de suflete.

67. Fiece porțiune a materiei poate fi concepută ca o grădină plină de plante și ca o baltă plină de pește. Însă fiecare ramură a plantei, fiecare mădular al animalului, fiece picătură din umorile lui este la rîndul său o astfel de grădină sau de baltă.

68. Și cu toate că pămîntul și aerul, considerate în intervalul dintre plantele grădinii, sau apa care desparte peștii din iaz, nu sînt ele însele nici plantă, nici pește, ele totuși conțin încă plante și pești, dar de cele mai multe ori de o subtilitate imperceptibilă nouă.

69. Așadar, nimic nu e incult, steril și mort în Univers; nu există haos, nu există confuzie decît în aparență, adică așa cum ar părea de la distanță într-o baltă în care am vedea o mișcare confuză și, ca să zicem așa, o mișunare a peștilor din iaz, fără să distingem peștii înșiși.

70. De aici se vede că fiece corp viu are o entelehie dominantă, care constituie, în animal, sufletul; însă membrele acestui corp viu sînt pline de alte vietăți, plante și animale, avînd la rîndul lor fiecare entelehia sau sufletul ei dominant.

71. Nu trebuie să ne închipuim însă — cum au făcut unii care au luat în înțeles greșit gîndul meu[44] — că fiece suflet are o masă, adică o porțiune proprie de materie, ce i-a fost afectată pentru totdeauna, și că posedă prin urmare alte vietăți inferioare destinate să-i servească totdeauna. Căci corpurile sînt toate într-un flux perpetuu, ca niște pîraie; incontinuu intră și ies părți din ele.

72. Astfel, sufletul nu-și schimbă trupul decît puțin cîte puțin și gradat, așa încît el nu este niciodată despuiat dintr-o dată de toate organele sale[45]; și deși are loc adesea în animale metamorfoză, — metempsicoză și transmigrație a sufletelor nu există; nu există nici *suflete* cu totul *separate*, nici genii fără corp. Singur Dumnezeu este în întregime desprins de corp.

73. Mai urmează încă de aici că nu există nici naștere întreagă, nici moarte desăvîrșită, in sensul riguros al despărțirii sufletului de trup. Iar ceea ce numim noi *naștere* nu este decît dezvoltare și creștere, așa cum ceea ce numim noi *moarte* nu e decît contractare și diminuare[46].

74. Originea formelor, entelehiilor și sufletelor a produs filozofilor multă încurcătură[47]. Astăzi însă, constatîndu-se prin cercetări exacte asupra plantelor, insectelor și animalelor că niciodată corpurile organizate din natură nu se produc dintr-un haos sau dintr-o putrefacție, ci totdeauna din semințe — in care fără îndoială există o anumită *preformație* —, s-a ajuns la concluzia că înaintea concepției se găsea deja, în sămînță, nu numai corpul organic, ci și un suflet în acest corp, cu un cuvînt, animalul însuși; — prin mijlocirea concepției animalul acesta dobîndind numai dispoziția

de a se transforma adînc pentru a deveni un animal de altă speță. Și se vede ceva asemănător chiar în afară de generațiune, de pildă atunci cînd viermii devin muște și omizile fluturi.

75. *Animalele* din care cîteva sînt ridicate, prin mijlocirea concepției, la treapta de animale mai mari[48], pot fi numite *spermatice;* acele dintre ele însă care-și păstrează specia — adică cele mai multe —, se nasc, se înmulțesc și sînt distruse întocmai ca animalele mari, și numai un mic număr de aleși trec pe o scenă mai mare.

76. Însă aceasta era numai jumătate din adevărul întreg: am socotit, prin urmare, că dacă animalul nu are început în chip natural[49], el nu are nici sfîrșit în mod natural; și că nu numai generație nu există, dar nici distrugere deplină, nici moarte, luată în sens riguros. Și aceste raționamente făcute *a posteriori* și scoase din experiență sînt în acord perfect cu principiile mele deduse *a priori,* cum am făcut mai sus.

77. Se poate spune așadar că nu numai sufletul (oglindă a unui univers indestructibil) este indestructibil, dar chiar animalul însuși, deși mașinăria lui piere adesea în parte, părăsind și adăugîndu-și resturi organice.

78. Principiile acestea mi-au dat mijlocul de a explica în chip natural uniunea sau conformitatea dintre suflet și corpul organic. Sufletul își urmează legile sale proprii și corpul, tot astfel, pe ale sale; și totuși ele se întîlnesc, în virtutea *armoniei stabilite de mai înainte* între toate substanțele, de vreme ce toate sînt reprezentări ale aceluiași Univers[50].

79. Sufletele acționează după legile cauzelor finale, prin apetiții, scopuri și mijloace. Corpurile acționează după legile cauzelor eficiente, adică ale mișcărilor. Iar cele două imperii, al cauzelor eficiente și al cauzelor finale, sînt armonice între ele.

80. Descartes a recunoscut[51] că sufletele nu pot da corpurilor forță, fiindcă în sinul materiei se găsește totdeauna aceeași cantitate de forță. Totuși, el a crezut că sufletul poate schimba direcția corpurilor. Aceasta însă numai din pricină că pe timpul său nu se cunoștea legea naturii care cere totodată și conservarea aceleiași direcții totale, în sînul materiei. Dacă ar fi cunoscut-o, Descartes ar fi ajuns la sistemul meu, al armoniei prestabilite.

81. Potrivit acestui sistem, corpurile acționează ca și cum (prin imposibil) n-ar exista suflete; iar sufletele, ca și cum n-ar exista corpuri; corp și suflet acționînd totuși ca și cum unul ar lucra asupra celuilalt.

82. Cît despre spirite, adică despre sufletele înzestrate cu rațiune, deși socotesc că în toate vietățile și animalele se găsește în cele din urmă același lucru, așa cum am spus mai sus (că adică animalul și sufletul nu încep decît o dată cu lumea și nici nu au sfîrșit, atîta timp cît lumea nu are sfîrșit), există totuși particularitatea aceasta, în animalele înzestrate cu rațiune, că micile lor animale spermatice, cît timp își păstrează doar natura spermatică, nu posedă decît suflete ordinare, adică senzitive; însă acelea dintre ele care sînt, ca să zicem așa, alese, îndată ce parvin prin actul concepției la natura umană, sufletele lor se ridică pe treapta rațiunii și dobîndesc prerogativa de spirite.

83. Printre alte deosebiri care există între sufletele ordinare și spirite, deosebiri din care am amintit deja o parte, există încă aceasta: că în general sufletele sînt oglinzi vii sau imagini ale Universului creaturilor, spiritele însă sînt, pe deasupra, imagini ale divinității înseși, adică ale însuși autorului naturii, capabile să cunoască sistemul Universului și să imite, prin probe arhitectonice, ceva dintr-însul; fiecare spirit fiind în departamentul său ca o mică divinitate.

84. Datorită acestui lucru, spiritele au capacitatea de a intra într-un fel de societate cu Dumnezeu, acesta

fiind față de ele nu numai ce e inventatorul pentru mașina sa (cum este Dumnezeu față de celelalte creaturi), ci pe deasupra, ceea ce un prinț este pentru supușii săi, ba chiar un tată pentru copiii săi.

85. De unde, e ușor să concludem că unirea laolaltă a tuturor spiritelor trebuie să alcătuiască cetatea lui Dumnezeu, adică statul cel mai desăvîrșit cu putință, sub cel mai desăvîrșit monarh[52].

86. Cetatea aceasta a lui Dumnezeu, monarhia aceasta cu adevărat universală, constituie o lume morală în lumea naturală, și tot ce e mai înalt și mai divin între lucrările lui Dumnezeu; într-însa consistă gloria adevărată a lui Dumnezeu — căci dacă mărimea și bunătatea sa n-ar fi cunoscute și admirate de către spirite, glorie nici n-ar exista. Față de această cetate divină își manifestă el, propriu vorbind, bunătatea, în timp ce înțelepciunea și puterea lui se arată pretutindeni.

87. Așa cum mai sus am constatat armonie desăvîrșită între cele două regnuri ale naturii, cel în care domnesc cauzele eficiente și cel în care domnesc cauzele finale, trebuie să mai observăm aici o altă armonie, aceea între regnul fizic al naturii și regnul moral al grației, adică între Dumnezeu considerat ca arhitect al mașinii Universului și Dumnezeu considerat ca monarh al cetății divine a spiritelor.

88. Datorită acestei armonii, mersul lucrurilor duce, pe înseși căile naturii, la grație; și globul acesta, de pildă, trebuie să fie distrus și reparat, pe căi naturale, în momentele în care o cere guvernămîntul spiritelor, — pentru pedeapsa unora și recompensa celorlalte.

89. Se poate spune, de asemenea, că Dumnezeu ca arhitect dă întru totul satisfacție lui Dumnezeu ca legiuitor; și astfel, păcatele trebuie să își poarte cu ele pedeapsa, prin ordinea însăși a naturii și în virtutea însăși a structurii mecanice a lucrurilor; iar acțiunile frumoase, în același fel, își vor atrage recompensele pe

căi mașinale, în ce privește corpurile, deși lucrul acesta nu poate și nu trebuie să se întîmple totdeauna imediat.

90. În sfîrșit, sub această guvernare perfectă n-ar exista nici o acțiune bună fără recompensă, nici una rea fără pedeapsă, totul trebuind să ducă la bine, pentru cei buni — adică pentru aceia care în acest mare stat nu sînt niște nemulțumiți, ci își pun încrederea în Providență, după ce și-au făcut datoria, și iubesc și imită cum se cuvine pe autorul a tot binele, delectîndu-se în contemplarea perfecțiilor sale, — așa cum cere natura adevăratei *dragoste curate*, care face să ne bucurăm de fericirea obiectului iubit. Iată de ce persoanele înțelepte și pline de virtute lucrează la îndeplinirea a tot ce pare conform voinței divine, prezumate sau antecedente, și sînt mulțumite în același timp cu ceea ce Dumnezeu decide să se întîmple efectiv, în virtutea voinței sale secrete, consecvente și decisive: recunoscînd că dacă am putea înțelege îndeajuns ordinea Universului, am găsi că el întrece toate dorințele celor mai înțelepți, și că nu e cu putință ca Universul să fie făcut mai bun decît este nu numai în ce privește întregul, în general, dar chiar în ce ne privește pe noi, în particular — dacă sîntem uniți, așa cum trebuie, cu autorul totului, nu numai întrucît e arhitectul și cauza eficientă a ființei noastre, dar și ca stăpîn al nostru și cauză finală, ce trebuie să constituie întregul scop al voinței noastre, așa cum singur poate face fericirea noastră.

NOTE

[1] A se vedea și Leibniz, *Teodiceea, Discours préliminaire*, § 10. — Principalul aspect al monadei, și Leibniz insistă asupra acestei trăsături esențiale, ar fi simplitatea. „*Monas*, scrie el, e un cuvînt grec care semnifică unitatea sau ceea ce este unu". Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce*, § 1. Unul fiind lucrul simplu, adică fără părți. Totuși, Leibniz nu explică aici prea bine de ce a ales cuvîntul *monadă* pentru a desemna substanțele fără părți. Termenul de *monadă* vine sub pana lui Leibniz destul de tîrziu și anume în ultima perioadă a vieții sale; cf. și mai jos nota 4.

[2] *Monada* este prin urmare substanța luată în simplitatea ei, în opoziție cu *agregatul*, compus din substanțe simple.

[3] Atomi neîntinși.

[4] Cînd scolasticii acordau speciilor facultatea de *a se preumbla în afara substanțelor*, după expresia bine consacrată, ei nu făceau decît să confunde *ideile* (εἴδη) ale lui Aristotel (cf. *De an.*, I, II, 12 și I. III, 2) *cu simulacrele* (εἴδωλα) epicureene (Epicur, *ap.* Diog. Laert., XXIV, § 46 și urm.; Lucr., IV, v. 33 și urm.); așa s-au născut *speciile sensibile*. — Asupra introducerii termenului de *monadă* în sistemul de cugetare leibnizian a se vedea Dan Bădărău, *G. W. Leibniz*, pp. 90—104.

[5] Despre substanța reală (individuală) privită ca atom spiritual de către Leibniz ne vorbește mereu, și încă din tinerețe, opera sa. Monada, atunci cînd apare în terminologia leibniziană, se mulează în chipul cel mai natural în acest tipar preexistent. — A se apropia pasajul de față de § 3 și de nota 3.

[6] Trebuie numai puțină atenție ca să analizăm conținutul paragrafului prezent, foarte corect și foarte strîns. Ideea care prezidă ar fi că lucrurile complexe au părți și că cele simple nu au părți și că ceea ce n-are părți nu se poate schimba. Totuși, fiecare monadă trebuie să aibă una sau mai multe calități proprii, care nu sînt la drept vorbind părți, dar o disting

de oricare altă monadă. Aceste calități se pot schimba intrinsec.

[7] Principiu de o importanță hotărîtoare. Schimbarea lucrurilor e consecința unui proces *intern* al fiecărei substanțe și nu acea a unui schimb a mai multor monade, monada neavînd *ferestre* prin care să circule în exterior (a se vedea mai sus § 7).

[8] Orice substanță își are specificația.

[9] Asupra naturii, funcției și rolului percepției în sistemul leibnizian este mult de reținut.

[10] *Entelehie* este un termen din antichitatea greacă, echivalent cu *suflet*. Cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*.

[11] Despre *apetițiune* în sensul leibnizian a se vedea în *Disertația metafizică* (V).

[12] Despre *Rorarius* s-a discutat mai sus sub nr. IX.

[13] Marx, în *Capitalul*, vol. I, ed. a III-a, E.S.P.L.P. 1957, susține că evenimentul cel mai important al secolului lui Galilei este folosirea mașinilor în producție și că două invenții au fost decisive: ceasornicul și moara de vînt. Nu-i deci de mirare că Leibniz folosește aici comparația între viața psihică și activitatea mecanică a unei mori, după ce în alte părți s-a sprijinit pe imaginea unei zeități concepută ca un ceasornicar divin.

[14] *Entelehii*. Nu uităm că Leibniz a acordat, prin acest cuvînt, prima denumire *monadelor* sale. A se vedea totuși, ca binevenit, textul § 19 care lămurește întregul pasaj.

[15] Locul percepției ca fapt elementar, sub nivelul conștiinței, a deschis — așa cum am văzut în diferite studii —, dezbaterile între cartezieni și leibnizieni în legătură cu *res cogitans*. — Pentru fondul discuției trebuie să ne referim la Leibniz, *Teodiceea*, I, § 87.

[16] Chestiunea Leibniz o discută mai mult decît pe larg în *Corespondența cu Arnauld* (a se vedea mai sus VI).

[17] Leibniz, *Teodiceea*, § 360 și *Disertația metafizică*, § 8; §§ 6 și 7. — *În chip natural*, adică în afară de vreo intervenție extraordinară a lui Dumnezeu. În *Corespondența cu Arnauld* [Gerh., *Phil. Schr.*, II, 41] totuși, Leibniz declară că orice este în ordinea lucrurilor, pînă și minunile (miracolele), acestea fiind contrarii numai unor maxime sau legi ale naturii de ordine subalternă.

[18] Se vede deci că, pentru Leibniz, percepțiile monadelor nude și afecțiunile sufletelor propriu-zise nu diferă decît prin intensitate.

[19] Acest proces psihic, pe care Leibniz îl definește sub numele de *consecuție*, va deveni în literatura filozofică a secolului și în acea a secolelor următoare, ceea ce va forma baza așa-ziselor teorii asupra *asociațiilor de idei*. Cf. și Leibniz, *Nouveaux Essais*, Avant-Propos. Se vede așadar că, în multe privințe, filozoful german este un stîlp al psihologiei de mai tîrziu. *Deprinderea*, *memoria*, *rațiunea* apar rînd pe rînd în expunerile acestea asupra lumii animale și asupra lumii omenești și le vom regăsi, în momentul nașterii lor, dar și în dezvoltarea pe care o capătă în faimoasa statuie a lui Condillac care se trezește treptat la viața lăuntrică.

[20] Trebuie să înțelegem că § 31 pomenește despre unul dintre aceste două principii și anume despre *principiul contradicției*, iar § 32 de al doilea principiu care nu este decît *principiul rațiunii suficiente*.

[21] Toate obiectivele pe care le urmărește aici Leibniz sînt atît de succint tratate încît preferăm să le lăsăm necomentate. Explicații despre *necesar* și *contingent*, *propoziții de drept* și *propoziții de fapt* etc. dăm destule în alte sectoare ale volumului de față, așa că nu era nevoie să le examinăm din nou în acest punct. Aceeași atitudine am adoptat-o în problema lui Dumnezeu (§§ 38—55), deși Leibniz îi dă mai multă amploare.

[22] Leibniz va susține împotriva cartezienilor și a opiniei dominante din vremea sa că Dumnezeu n-a stabilit ideile eterne, că de pildă nu intră în sfera sa să facă în așa fel încît suma unghiurilor unui triunghi să fie mai mare sau mai mică decît

două unghiuri drepte. — Cît despre Monsieur Poiret (Pierre), (n. la 1646, m. la 1719), el a fost un pastor de obedienţă cartezianã. L-a combătut pe *Malebranche afirmînd că Dumnezeu* a creat liber lumea ideilor şi că era la latitudinea lui să creeze alte idei şi alte adevăruri; cf. Poiret, *Économie divine*, Amsterdam, 1687, *pars* I, cap. 3.

[23] Leibniz, *Teodiceea*, §§ 180, 184—185, 335, 351 şi 380.

[24] Despre Dumnezeu ca autor al unor emanaţii continue, al unor fulguraţii, în concepţia lui Leibniz, s-a vorbit în *Disertaţia metafizică*, § 14 şi § 32. — A se vedea, cu privire la monadele create în imperfecţiunea facultăţilor lor, ceva mai sus (secţ. XIII, § 42), unde Leibniz pomeneşte şi de influenţa divină asupra făpturilor.

[25] Am mai arătat că *perfectihabies* este, pentru Leibniz, translaţiunea latină a termenului grecesc *entelehia*.

[26] A se căuta o concepţie comparabilă a *acţiunii* şi a *pasiunii* la făpturi, în Spinoza, *Ethica*, pars III, def. şi propoziţiile 1 şi 3. Bineînţeles, la marele Baruch întîlnim o subordonare cu totul de altă natură de la creator la creaţie.

[27] De pus în raport cu nota noastră de mai sus nr. 19, la secţia a III-a.

[28] Cf. Leibniz, *Teodiceea*, § 66.

[29] Universul este un sistem de fiinţe şi de evenimente, iar dintre sistemele posibile nu poate exista decît unul singur. „Numesc *lume* — scrie Leibniz în altă parte (*Teodiceea*, § 8) — întregul şir şi întreaga colecţie a tuturor lucrurilor avînd existenţă, aşa că trebuie să ne ferim de a spune că mai multe lumi ar putea să existe în timpuri deosebite sau în locuri deosebite: căci ar trebui să le socotim ca constituind toate împreună o lume, sau, dacă preferaţi, un *univers*".

[30] A se vedea mai sus § 46.

[31] Adică armonia.

[32] Căci, nu uităm, există un singur univers.

[33] Leibniz acordă o mare atenţie acestor perspective cărora li se conformă o lume redusă la percepţii. Cf. § 52.

[34] Despre art. *Rorarius*, care a făcu atîta vîlvă în lumea cultă din epoca lui Leibniz, și în care Bayle se arată atît de preocupat să grupeze probleme de mare însemnătate, avem în secția a IX-a un text pe care l-am discutat la locul său în colecția de față. Pentru *Rorarius*, a se vedea și nota la § 16 a *Monad.* în Lachelier.

[35] Monadele create nu sînt în contact cu o parte a Universului, ci cu Universul întreg; dar aici apar cunoștințele confuze, micile percepții (de care subiectul cunoscător nu-i conștient): el are impresia că nu percepe fiecare picătură de apă ce se sparge la malul mării; dar dacă impresia aceasta ar fi exactă, el n-ar percepe nici valul care nu-i altceva decît totalitatea picăturilor. Cu alte cuvinte, va zice Leibniz, monada are o percepție (dar confuză) a fiecărei picături de apă și o percepție și o reprezentare distinctă a întregului șuvoi.

[36] Leibniz a scris: *les composés symbolisent en cela avec les simples;* în secolul său, francezii mai scriau încă *symboliser* pentru *a se asemăna, a se acorda;* a se vedea Littré, *Dictionnaire*, v° *s'accorder.*

[37] Aceeași expresie, care nu e exact acea formulată de Hipocrate, o mai găsim la Leibniz în *Nouveaux Essais*, Avant-Propos și în multe alte texte.

[38] Precauția aceasta pe care o ia aici este menită să-l scape pe Leibniz de orice exagerare, de o vedere grosolană care ar avea efectul de a împinge întreaga sa filozofie. Dar ea mai are și darul de a crea premise psihologice de care, mai tîrziu, Maine de Biran se va folosi din plin pentru a fundamenta propria sa psihologie.

[39] Cf. mai sus § 19 și urm.

[40] Adică pînă în părțile sale cele mai mici; cf. H. Lachelier, Leibniz, *La Monadologie*, Hachette, 1901, p. 69.

[41] A se vedea Leibniz, *Teodiceea*, § 403.

[42] Ea este, spun inginerii, o piesă, iar nu la rîndul ei o mașină.

[43] Asupra infinitului *actual* și a infinitului *relativ* a se consulta Lalande, *Vocabulaire*, art. *Infini.* [S-ar putea transpune *Indicizibilul* în *Infinit*]. Cît despre Leibniz, el îi scrie lui Fou-

cher la *1693*: „Sînt atît de mult pentru *infinitul actual* încît în loc de a admite că natura îl are în oroare, cum se zice în mod curent, mențin că ea îl afecta pretutindeni pentru a exprima mai cu tărie perfecțiunile autorului ei". — A se vedea și Leibniz, *Teodiceea*, §§ 195, 146, 194, 403.

[41] Aluzie la Bayle în articolul *Rorarius*.

[45] „Pe Arlechin voiau să-l despoaie pe scenă, dar nu ajunsese au la capătul sforțărilor, fiindcă el era îmbrăcat cu nu știu cîte rînduri de straie, puse unele peste altele". Leibniz, *Nouv. Essais*, t. III, cap. VI, sfîrșit.

[46] Cf. mai sus § 14.

[47] Aceeași concepție, amplificată, Leibniz o prezintă mereu ca un produs al cercetărilor contemporanilor săi. „În acest punct — scrie el [*Syst. nouv.*, § 6 și § 16] — transformări = D d-lor Swammerdam, Malpighi și Leeuwenhoeck, care sînt cei mai buni observatori ai vremurilor noastre, ne-au venit în ajutor". A se vedea și mai sus *Corespondența cu Arnauld* (VI); sau *Teodiceea*, §§ 86, 89, 90, 187—188, 397, 403, sau *Disertația metafizică*, § 14, sau *Principes de la Nature et de la Grâce*, § 2.

[48] Adică ele derivă din spermă; formele vii mai primitive își păstrează forma spermatică în tot lungul existenței.

[49] Adică apariția sau dispariția totală a unui animal s-ar putea efectua numai pe cale de miracol, iar nu în chip natural.

[50] Cf. Leibniz, *Teodiceea*, Pref., §§ 340, 352—353, 358.

[51] Nu-i cazul să intrăm aici în fondul unei discuții, care a marcat, la timpul său, triumful leibnizianismului asupra mecanicii carteziene. Chestiunea a făcut deja obiectul unor notări ale noastre pe parcurs; ca vizează, în primul rînd, notările noastre la V, *Disertația metafizică* (notele 87 și urm.) și la VI, *Corespondența cu Arnauld* (notele 98, 116—118).

[52] Toate aceste aluzii la o cetate ideală, aluzii care defilează în întreaga operă a lui Leibniz și formează coronamentul *Monadologiei*, atestă că filozoful german se complace într-o ierarhie a ființelor care are și un temei social, redînd oarecum modelul prefigurat al monarhiilor „luminate" din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea.

Orientarea generală a Monadologiei. În întreg ansamblul său, textul *Monadologiei* trebuie privit ca o expunere foarte succintă și foarte rezumativă a întregului sistem leibnizian. Iar dacă, din punctul de vedere calitativ, există în filozofia mondială un număr de capodopere, *Monadologia* urmează să fie înscrisă în prima linie între ele; într-adevăr, în cele 90 de scurte paragrafe pe care le cuprinde, nu descoperim un singur cuvînt care să nu trebuiască și nici, mai ales, nu ne găsim în fața unui cuvîntel cît de neînsemnat care să tulbure în unitatea ei înțelegerea unei expuneri atît de bine închegate.

Ceea ce este departe de a însemna, firește, că orice admirator al *Monadologiei* este și un aderent mai mult sau mai puțin implicit al viziunii despre lume pe care Leibniz caută să o impuie atît contemporaneității sale cît și urmașilor. În filozofia marelui cugetător german nu întîmpinăm un număr mai redus de piedici decît în operele altor înaintași celebri; iar filozofia, după cum am arătat în *Studiul Introductiv,* continuă să rămîie o știință deschisă.

Substanțialismul *monadist* leibnizian are picioare solide și el s-ar susține suficient de bine dacă n-ar fi să se împlinească, pentru filozoful de la Hanovra, în sistemul *armoniei prestabilite.* Într-adevăr, Descartes socotea că esența veritabilă a corpurilor este întinderea în spațiu, ceea ce face ca ea să poată fi denumită calitatea primă a corpurilor, în vreme ce culoarea, temperatura, greutatea și chiar soliditatea sînt realități de ordin secundar: substanța unui corp din spațiu ar fi deci întinderea, faptul că ocupă un loc în Universul material, ceea ce face că se opune substanței spirituale, cugetării.

Leibniz contestă că o asemenea teorie ar fi valabilă. Cel mult, întinderea ne lasă să înțelegem care sînt proprietățile geometrice ale lucrurilor din lumea materială; dar proprietățile mecanice, de importanță majoră, cum ar fi, în prima instanță, inerția (forța de rezistență variabilă, la corpurile spațiale, pe care ele o opun mișcării, după masa lor) rămîn fără explicație. Întinderea ca atare e indiferentă repausului și mișcării; fizica și mecanica nu-și mai au rațiunea de a fi.

Ideea de întindere are un caracter pur negativ; singură ideea de forță cuprinde un element pozitiv net. Forța nu-i un principiu material: ea n-are dimensiuni în spațiu și nu-i divi-

zibilă în părți ca un corp compus; ceea ce înseamnă că nici nu are latitudinea să înceapă, nici acea să sfîrșească, nici acea de a se modifica. Din acestea toate rezultă că realitatea se compune din unități de forță, în număr infinit, pe care le numim *monade:* orice particulă întinsă are proprietatea fundamentală de a fi un agregat de monade neîntinse; ea este asimilabilă unui conglomerat sufletesc.

Dacă monadele nu sînt în spațiu, ele nici nu pot veni în atingere, ca realitățile spațiale; Leibniz transpune acest principiu într-un chip mai pitoresc spunînd că monada n-are ferestre (§ 7) care dau în afară. Și niciodată și nicăieri marele filozof german nu se va îndepărta de preceptul că monada își duce existența într-o izolare deplină față de celelalte monade din Universul creat, că n-are nici un fel de acțiune asupra vreuneia dintre ele și că nici n-are a suporta vreo influență față de vreuna dintre ele.

Este ceea ce se numește *sistemul armoniei prestabilite* al lui Leibniz. Ipoteza aceasta a armoniei prestabilite îi este indispensabilă. Dacă ea nu vine în complement, monadismul întreg devine incomprehensibil și este respins înspre stîncile cartezianismului, presărat de puncte fizice. Pe de altă parte, unul dintre cei mai delicați comentatori ai lui Leibniz, l-am definit pe Henri Lachelier, demonstrează [Leibniz, *La Monadologie*, Hachette, Paris, 1901, p. 26 și urm.] că există la filozoful de la Hanovra două versiuni ale teoriei *armoniei prestabilite,* prea puțin compatibile între ele. Una, mai carteziană și mai conformă cu poziția lui Malebranche, pentru care filozof Dumnezeu produce, în fiecare clipă, în lumea corpurilor, fenomene corespunzătoare celora din lumea sufletelor și invers; cealaltă, mai specific leibniziană, pe baza căreia Dumnezeu a stabilit din totdeauna corespondența între întreaga serie a stărilor sufletești și succesiunea stărilor corpurilor. Providența a prevăzut toate întîmplările ce se vor ivi în Univers pînă la sfîrșitul vremurilor și nu mai are a interveni în treburile lumii. De bună-seamă, ocazia ce s-a ivit aici a unor fluctuații diverse n-a fost de natură să-l ție prea legat pe cititor de o doctrină filozofică ce a putut în alte privințe să-l atragă.

XIV

CULEGERE DE SCRISORI SCHIMBATE ÎNTRE LEIBNIZ ŞI CLARKE CU PRIVIRE LA DUMNEZEU, LA SUFLET, LA SPAŢIU, LA DURATĂ ETC.

NOTIȚĂ INTRODUCTIVĂ

Este vorba de cinci scrisori, urmate de replici, schimbate între Leibniz și Samuel Clarke, reputat teolog al curții engleze. Clarke este însă aici simplul purtător de cuvînt al lui Newton. — În arhiva lui Newton s-au găsit ciornele celor cinci replici ale lui Clarke.

Corespondența datează din ultimul an al vieții lui Leibniz (prima scrisoare, noiembrie 1715, ultima, august 1716). Desfășurată curînd după accesiunea dinastiei de Hanovra la tronul Angliei, ea a fost mijlocită de principesa Wilhelmine Charlotte (Carolina) von Anspach, devenită prințesă de Wales, admiratoarea *Teodiceei* lui Leibniz, pentru a cărei tălmăcire în englezește căuta un traducător.

Nu lipsește în acest schimb de scrisori un substrat politic: *„J'ose dire que si le Roy m'egaloit pour le moins à M. Newton à tous égards, < comme un de ses plus anciens serviteurs le peut espérer > que dans ces circonstances ce seroit faire honneur à Hanover et à l'Allemagne en ma personne.“*

Raporturile lui Leibniz cu Newton și cu Societatea regală de Științe a Angliei — altădată excelente, deveniseră însă din ce în ce mai rele, degenerînd în cele din urmă într-o polemică violentă dusă de partizanii lui Newton împotriva învățatului german. În discuție era paternitatea calculului infinitezimal. Contribuția originală a lui Leibniz, recunoscută de Newton însuși în prima ediție a operei sale celebre *Philosophiae Naturalis principia mathematica* (Cartea a II-a, Lema a II-a, Scolie), îi este acum contestată în mod brutal. În zadar încearcă principesa Carolina să intervină ca mediatoare*, polemica își urmează cursul, continuă chiar după moartea filozofului german.

---

* Iată după recenta ediție critică a lui A. Robinet (*Correspondance Leibniz-Clarke*, P.U.F., Paris, 1957) cîteva extrase din scrisorile Carolinei de Wales care fac să retrăiască înaintea noastră figura distinsei prințese:

„Vous ne vous étiez point trompé à l'odeur des réponses; elles ne sont pas écrites sans l'avis du chevalier Newton, que je voudrais raccommoder

Disputa aceasta aprigă își proiectează umbra și asupra corespondenței lui Leibniz cu Clarke, explică tonul adesea ridicat al interlocutorilor. Neînțelegerea rămîne și aici completă. Totuși ea pune în lumină în același timp o opoziție de largi perspective în care secolul al XVIII-lea a văzut întruchiparea unei confruntări a științei pozitive cu metafizica raționalistă. Înțelegem de ce Voltaire socotea această corespondență poate cel mai frumos monument de polemică literară pe care-l posedăm (... *Parallèle des sentiments de Newton et de Leibniz*, Amsterdam, 1740, ch. II) și de ce ea se găsea după mărturia unui contemporan în mîinile tuturor. (Béguelin: *Conciliation des idées de Newton et de Leibniz sur l'espace et le temps*, 1769).

„... Il prefere — scrie Newton despre Leibniz într-o corespondență particulară — les hipotheses aux arguments d'induction tirez des Experiences,... Au lieu de proposer des questions, à Examiner par des Experiences avant de les admettre dans la phylosophie, il propose des hipotheses qu'il faut admettre et croire avant de les avoir examineés..."

Conceptele de bază ale fizicii newtoniene sînt totuși ele însele departe de a răspunde acestui postulat pozitivist. Distincția unui timp, unui spațiu, unei mișcări adevărate, absolute

---

avec vous. Je ne sais si vous y voulez consentir, mais . . . nous nous avons érigés en médiateurs, et il serait à plaindre que deux aussi grands hommes que vous et lui fussiez désunis pour des mésententes. . . ."

Avril 1716. „ . . . Mais d'où vient que vous me soupçonnez de n'estre pas la même pour vous? Je crois que d'estre ferme pour les amis est un des points de notre devoir . . ."

„ . . . Enfin, je vous prierois de faire une bonne paix ensemble et de tâcher ensemble à faire penser le monde plus juste par votre mathématique, et à le rendre meilleur par votre philosophie, au lieu de vous quereller, je dis l'un et l'autre."

„ . . . Après demain nous aurons les expérimens du chevalier Newton. Le Roy a donné une chambre pour cela. Je vous y souhaite . . ."

Mai 1716. „ . . . Mais est-il possible qu'un homme de votre mérite et savoir se trouble pour de telles choses . . . ; faut-il se déchirer les uns les autres? Vous êtes tous deux les plus grands hommes de notre temps . . ."

„Demain nous verrons les expérimens des couleurs et un que j'ay vu pour le vuide, m'a presque convertie. C'est votre affaire Monsieur, de me ramener dans le droit chemin . . . Vous me trouverez malgré vos soupçons toujours la même."

Caroline

— opuse celor relative, singure accesibile experienței — i-a fost de multe ori reproșată lui Newton de fizica ulterioară.

Pentru o idee mai precisă despre adevărata împletire a problemelor este nevoie să se consulte lucrările clasice asupra evoluției mecanicii moderne. Este de asemenea deosebit de instructivă lucrarea lui Ernst Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, ed. a II-a, vol. II, cap. II, pp. 463—521. A se vedea și É. Meyerson, *Identité et réalité*, Alcan, Paris, 1926, apendice I, „Leibniz, Newton el l'action à distance".

Dincolo de chestiunile teologice, care par adesea precumpănitoare, — spațiul și timpul, vidul și atomii, gravitatea și acțiunea la distanță sînt temele care fac interesul permanent al acestei corespondențe. Ele au exercitat asupra cugetării secolului al XVIII-lea o influență hotărîtoare. Concilierea pozițiilor științei și metafizicii părea sarcina de bază a oricărei filozofii a naturii.

În atmosfera aceasta s-a format meditația lui Kant. Tradusă în limba germană, corespondența lui Leibniz cu Clarke a fost studiată de Kant cu pasiune. Tehnica antinomiilor kantiene urmărește de aproape argumentarea leibniziană în aceste probleme, o generalizează și o folosește în spiritul propriu al filozofiei transcendentale.

CULEGERE DE SCRISORI SCHIMBATE ÎNTRE LEIBNIZ ŞI CLARKE, CU PRIVIRE LA DUMNEZEU, LA SUFLET, LA SPAŢIU, LA DURATĂ etc. (1715—1716)

PRIMA SCRISOARE A D-LUI LEIBNIZ

Extras dintr-o scrisoare către A. S. D-na prinţesă de Ţara Galilor, trimisă în luna noiembrie 1715

1. Sînt de părere că însăşi religia naturală slăbeşte cu totul (în Anglia). Unii susţin că sufletele sînt corporale, alţii că Dumnezeu însuşi este corporal.

2. Pentru D-l Locke şi discipolii săi este cel puţin îndoielnic dacă sufletele nu sînt cumva materiale şi nu pier în chip natural.

3. Sir Newton spune că spaţiul este organul de care se foloseşte Dumnezeu ca să simtă lucrurile. Dar dacă Dumnezeu are nevoie de un mijloc oarecare pentru a le simţi, atunci ele nu depind de el în întregime şi nu sînt produse de el.

4. Sir Newton şi cei care-l urmează au încă o părere foarte comică despre opera lui Dumnezeu. După ei, Dumnezeu are nevoie să întoarcă din timp în timp ceasul său, căci altfel mişcarea acestuia ar înceta. El n-a avut prevederea să dea ceasului o mişcare perpetuă[1]. Ba maşina aceasta a lui Dumnezeu este, după ei, atît de imperfectă, încît Dumnezeu este obligat să o curețe din timp în timp printr-o intervenţie extraordinară a sa, şi chiar să o repare, aşa cum îşi repară un ceasornicar opera, — acesta fiind de altfel un meşter cu atît mai rău, cu cît este mai des obligat să intervină şi să o corecteze. După părerea mea, în lume subzistă totdeauna aceeaşi forţă şi aceeaşi energie, care trece numai din materie în materie, potrivit legilor naturii şi ordinei prestabilite desăvîrşite. Şi eu cred că atunci cînd Dumnezeu face minuni, el nu le face pentru a răspunde nevoilor naturii, ci nevoilor graţiei. A crede altfel, ar însemna să avem o idee foarte inferioară despre înţelepciunea şi despre puterea lui Dumnezeu.

PRIMA REPLICĂ A D-LUI CLARKE

1. Este adevărat și trebuie deplîns că în Anglia, ca și în alte țări, există persoane care neagă pînă și religia naturală, sau o alterează cu desăvîrșire; dar pentru această stare trebuie învinuită, pe lîngă destrăbălarea moravurilor, mai ales falsa filozofie a materialiștilor, care este combătută direct de principiile matematice ale filozofiei. Este iarăși adevărat că există persoane care consideră sufletul material și pe Dumnezeu însuși corporal; dar oamenii aceștia se declară pe față împotriva principiilor matematice ale filozofiei, — singurele principii care dovedesc că materia este partea cea mai mică și mai puțin importantă a Universului.

2. Sînt în scrierile D-lui Locke cîteva pasaje care ne-ar putea face să bănuim cu drept că el punea la îndoială imaterialitatea sufletului; dar, în acest punct, el n-a fost urmat decît de cîțiva materialiști, dușmani ai principiilor matematice ale filozofiei și care, din lucrările D-lui Locke, nu aprobă aproape nimic decît erorile sale.

3. Dl. cavaler Newton nu spune că spațiul este organul de care se folosește Dumnezeu pentru a percepe lucrurile; el nu spune nici că Dumnezeu ar avea nevoie de vreun mijloc pentru a le percepe. Dimpotrivă, el zice că Dumnezeu, fiind pretutindeni prezent, percepe lucrurile prin prezența sa imediată în întreg spațiul în care ele se află, fără intervenția sau ajutorul vreunui organ sau vreunui mijloc. Pentru a face lucrul acesta mai inteligibil, el îl lămurește printr-o comparație. El spune că așa cum sufletul, fiind imediat prezent imaginilor care se formează în creier prin mijlocirea organelor de simțire, vede aceste imagini ca și cum ele ar fi lucrurile însești pe care le reprezintă, tot astfel Dumnezeu vede totul prin prezența sa imediată, el fiind în mod actual prezent lucrurilor însești, tuturor lucrurilor care se află în Univers, așa cum sufletul este prezent tuturor imaginilor care se formează în creier. Sir Newton consideră creierul și organele simțurilor ca

fiind mijlocul prin care sînt formate aceste imagini, și nu ca fiind mijlocul prin care sufletul vede sau percepe aceste imagini, după ce acestea au fost astfel formate. Și, în Univers, el nu consideră lucrurile ca și cum ar fi imagini formate printr-un mijloc oarecare sau prin organe, ci ca lucruri reale, pe care Dumnezeu însuși le-a format și pe care el le vede oriunde ele se află, fără intervenția nici unei mijlociri. Este tot ce a voit să spună Sir Newton prin comparația de care s-a servit, cînd presupune că spațiul infinit este, pentru a spune astfel, un *sensorium* al ființei ce este prezentă pretutindeni.

4. Dacă printre oameni un lucrător trece cu drept ca fiind cu atît mai îndemînatic cu cît mașina pe care a făcut-o continuă mai mult timp să aibă o mișcare regulată, fără a avea nevoie de a fi îndreptată, aceasta ține de faptul că îndemînarea tuturor lucrătorilor umani nu constă decît în a pune laolaltă și a lega între ele anumite piese, care au o mișcare ale cărei principii sînt cu totul independente de lucrător, cum sînt greutățile, resorturile etc., ale căror forțe nu sînt produse de lucrător, acesta nefăcînd decît să le ajusteze și să le lege împreună. Lucrurile stau însă cu totul altfel în privința lui Dumnezeu, care nu numai că alătură lucrurile și le aranjează, ci, pe deasupra, este autorul puterilor lor primitive, adică al forțelor care le pun în mișcare și pe care el le conservă în mod perpetuu. Prin urmare, a spune că nimic nu se face fără providență și fără controlul său nu înseamnă a-i coborî opera, ci mai degrabă a-i proclama măreția și excelența. Ideea acelora care susțin că lumea este o mașină mare care se mișcă fără nici o intervenție a lui Dumnezeu, așa cum un orologiu își continuă mișcarea fără ajutorul ceasornicarului, ideea aceasta, zic, introduce materialismul și fatalitatea și, sub pretextul că face din Dumnezeu o *intelligentia supramundana*, tinde în realitate să alunge din lume providența și guvernarea lui Dumnezeu. Adaug că dacă un filozof își poate închipui că totul se petrece în lume, de la creația ei, fără nici o parti-

cipare a providenței, nu va fi greu unui pyrrhonian să împingă raționamentul mai departe și să presupună că lucrurile s-au petrecut din eternitate așa cum se petrec în prezent, fără să fie nevoie să admitem o creație sau alt creator al lumii decît ceea ce acest soi de cugetători numesc: natura prea înțeleaptă și eternă. Dacă un rege ar poseda un regat în care toate s-ar petrece fără intervenția sa și fără ca el să fie cel ce hotărăște în ce fel să se facă lucrurile, acesta n-ar fi decît cu numele un regat al lui, și el nu ar merita să poarte titlul de rege sau de domnitor. Și așa cum despre cei care pretind că în regat lucrurile pot merge perfect de bine fără ca regele să se amestece, s-ar putea bănui cu dreptate că ei s-ar lipsi cu plăcere de rege, tot astfel se poate spune despre cei care susțin că Universul nu are nevoie de conducerea și guvernarea continuă a lui Dumnezeu că ei ne propun o doctrină care tinde să excludă pe Dumnezeu din lume[2].

A DOUA SCRISOARE A D-LUI LEIBNIZ. ADICĂ REPLICA LA PRIMA SCRISOARE A D-LUI CLARKE

1. Se spune cu dreptate, în scrisoarea predată D-nei principese de Țara Galilor — scrisoare pe care A. S. mi-a făcut grația să mi-o trimită — că, pe lîngă pasiunile vicioase, principiile materialiștilor contribuie mult la întreținerea lipsei de pietate. Eu însă nu cred că sîntem îndreptățiți să adăugăm că principiile matematice ale filozofiei sînt opuse principiilor materialiștilor. Dimpotrivă, ele sînt aceleași, cu deosebirea că materialiștii, după exemplul lui Democrit, al lui Epicur și al lui Hobbes, se mărginesc la singurele principii matematice și nu admit decît corpuri, pe cînd matematicienii creștini admit în plus substanțe imateriale. Așadar, nu principiile matematice, în înțelesul obișnuit al acestui termen, trebuie opuse principiilor materialiștilor, ci principiile metafizice. Pitagora, Platon și în parte Aristotel au avut oarecare cunoștință de acestea; dar eu pretind că le-am stabilit pe calea demonstrației,

deși expuse popular, în *Teodiceea* mea. Fundamentul cel mare al matematicilor este principiul contradicției sau al identității, adică acela că un enunț nu poate fi adevărat sau fals în același timp și, prin urmare, *A* este *A* și nu poate fi *non-A*. Și acest singur principiu e suficient pentru a demonstra toată aritmetica și toată geometria, adică toate principiile matematice. Dar pentru a trece de la matematică la fizică, mai trebuie încă un alt principiu, așa cum am observat în *Teodiceea* mea; acesta este principiul rațiunii suficiente[3], anume că: nimic nu se întîmplă fără ca să existe un temei pentru care lucrurile se întîmplă așa mai degrabă decît altfel. De aceea, Arhimede, voind să treacă de la matematică la fizică, în cartea sa privitoare la echilibru, a fost obligat să se folosească de un caz particular al principiului cel mare al rațiunii suficiente. El ia drept admis că, dacă avem o balanță în care totul este la fel de o parte și de alta, și dacă se atîrnă de o parte și de alta, la extremitățile ei, greutăți egale, întreaga balanță rămîne în repaus. Aceasta, fiindcă nu există nici un temei pentru care să coboare o parte mai degrabă decît cealaltă. Dar acest singur principiu — anume că trebuie să existe o rațiune suficientă pentru care lucrurile sînt așa mai degrabă decît altfel — ajunge pentru a demonstra divinitatea și tot restul metafizicii, adică al teologiei naturale; ba chiar, într-un fel, principiile fizice, independente de matematici, adică principiile dinamice sau ale forței.

2. Se spune apoi că potrivit principiilor matematice, adică potrivit filozofiei lui Sir Newton, (căci principiile matematice nu hotărăsc nimic în această privință), materia este partea cea mai puțin importantă a Universului. Aceasta ține de faptul că el admite, pe lîngă materie, un spațiu vid și că după el materia nu ocupă decît o foarte mică parte a spațiului. Însă Democrit și Epicur au susținut același lucru, cu singura deosebire, de la mai mult la mai puțin, întrucît după ei există poate mai multă materie în lume decît după Sir Newton, — părere pe care o cred preferabilă, căci cu cît

există mai multă materie cu atît are Dumnezeu mai mult prilej să-şi exercite înţelepciunea şi puterea sa; şi aceasta mă face, între alte argumente, să cred că nu există nicăieri vid.

3. În apendicele *Opticii* lui Sir Newton se găseşte afirmaţia expresă că spaţiul este un *sensorium* al lui Dumnezeu. Cuvîntul *sensorium* însă a însemnat totdeauna organul senzaţiei. Sir Newton şi prietenii săi sînt liberi să-i dea acum altă explicaţie. Eu nu mă opun la aceasta.

4. Se presupune că prezenţa sufletului ajunge ca el să-şi dea seama de ceea ce se petrece în creier; dar tocmai acest lucru este negat de Părintele Malebranche şi de toată şcoala carteziană, şi este negat cu dreptate. E nevoie de cu totul altceva decît de simpla prezenţă pentru ca un lucru să reprezinte ceea ce se petrece în celălalt. Este nevoie de o comunicare pe care să o putem explica, de un mod oarecare de influenţă. Spaţiul, după Sir Newton, este nemijlocit prezent corpului pe care-l conţine şi care este măsurat prin el; urmează oare de aici că spaţiul îşi dă seama de ceea ce se petrece în corp şi că îşi aminteşte de aceasta după ce corpul iese dintr-însul? Lăsînd la o parte faptul că sufletul fiind indivizibil, prezenţa lui imediată în corp nu ne-am putea-o imagina decît producîndu-se într-un singur punct. Cum ar putea el, aşadar, să-şi dea seama de ceea ce se petrece în afara acestui punct? Pretind că eu sînt cel care a arătat mai întîi cum ia cunoştinţă sufletul de ceea ce se petrece în corp.

5. Temeiul în virtutea căruia Dumnezeu îşi dă seama de toate nu este simpla sa prezenţă, ci în plus operaţia sa, faptul că el conservă lucrurile printr-o acţiune care produce în mod continuu toată bunătatea şi perfecţiunea din ele. Sufletele însă neavînd nici o influenţă imediată asupra corpurilor şi nici corpurile asupra sufletelor, corespondenţa lor mutuală nu poate fi explicată prin prezenţă.

6. Adevăratul temei pentru care lăudăm o maşină e luat mai degrabă din consideraţia efectului ei decît

din aceea a cauzei sale. Ce ne interesează este nu atît puterea constructorului mașinii, cît ingeniozitatea lui. Așadar temeiul care se aduce aici pentru a lăuda mașina lui Dumnezeu, — acela că el a făcut-o în întregime, fără să fi împrumutat materie din afară — nu este suficient. Este numai un mic subterfugiu la care autorul a fost silit să recurgă. Și temeiul pentru care Dumnezeu este deasupra oricărui mecanic nu este doar acela că el face totul în întregime, pe cînd meșteșugarul are nevoie să-și caute materia — preferința aceasta ar ține numai de puterea lui —, ci există un alt temei al excelenței lui Dumnezeu, care ține și de înțelepciunea lui: acela că, totodată, mașina lui durează mai mult și merge mai regulat decît aceea a oricărui alt mecanic. Cine cumpără ceasul nu e preocupat dacă lucrătorul l-a făcut el în întregime, sau numai a folosit piesele făcute de alți lucrători, pe care ei doar le-a ajustat; totul este ca ceasul să meargă bine. Și chiar dacă lucrătorul ar fi primit de la Dumnezeu darul de a crea pînă și materia roților, nu am fi mulțumiți de el, dacă el n-ar fi primit și darul de a le ajusta bine. Tot astfel, pentru cine vrea să fie mulțumit de opera lui Dumnezeu, temeiul care ne este adus aici, singur, nu este îndestulător.

7. Așadar dibăcia lui Dumnezeu nu trebuie să fie inferioară aceleia a unui lucrător; ea trebuie chiar să o întreacă infinit de mult. Simpla producție a toate ar manifesta desigur puterea lui Dumnezeu; dar ea n-ar manifesta indeajuns înțelepciunea sa. Cei ce ar susține contrariul ar cădea în greșeala materialiștilor și a lui Spinoza, de care ei declară că se feresc. Ei ar recunoaște în principiul lucrurilor putere, nu însă înțelepciune îndestulătoare.

8. Eu nu spun că lumea corporală este o mașină sau un ceasornic care merge fără participarea lui Dumnezeu, și insist suficient asupra faptului că creaturile au nevoie de influxul lui continuu; susțin însă că lumea e un ceasornic care nu are nevoie să fie corectat de Dumnezeu, altfel ar însemna că el revine asupra lu-

tărilor sale anterioare. Dumnezeu a prevăzut totul, a avut în vedere remediul pentru orice situație. În lucrările sale există o armonie, o frumusețe stabilită deja de mai înainte.

9. Părerea aceasta nu exclude providența sau guvernarea lumii de către Dumnezeu; dimpotrivă, ea o desăvîrșește. O adevărată providență a lui Dumnezeu cere o prevedere desăvîrșită; dar, în plus, ea mai cere nu numai ca el să fi prevăzut totul, dar și ca el să fi avut grijă de toate situațiile, ordonînd dinainte remediile potrivite; altfel el ar fi lipsit fie de înțelepciune — pentru a le prevedea —, fie de putere — pentru a le remedia. El ar semăna cu Dumnezeul Socinienilor, care-și duce traiul de la zi la zi, cum spunea D-l Jurieu. Este adevărat că după Socinieni, Dumnezeu e lipsit chiar de puterea de a prevedea obstacolele; în timp ce, după cei care îl obligă să se corecteze, el este doar incapabil să le facă față. Mie mi se pare însă că și defectul acesta este deosebit de mare, căci el ar însemna din partea lui Dumnezeu fie lipsă de putere, fie lipsă de bunăvoință.

10. Nu cred că e drept să fiu certat pentru a fi spus că Dumnezeu este *intelligentia supramundana*. Vor spune oare cenzorii mei că Dumnezeu este *intelligentia mundana*, adică sufletul lumii? Nădăjduiesc că nu. Totuși, ar face bine să se păzească să nu ajungă acolo, fără să se gîndească.

11. Comparația cu un rege în țara căruia totul ar merge de la sine, fără ca el să se amestece, nu este la locul ei; întrucît Dumnezeu e cel care conservă fără încetare lucrurile, și acestea nu ar putea să subziste fără el, regatul său nu-i aparține, prin urmare, numai cu numele. Este exact ca și cum am zice că un rege care și-ar fi deprins așa de bine supușii și le-ar menaja atît de bine puterile și bunăvoința — prin grija pe care ar avea-o de subzistența lor —, încît nu ar avea nevoie să intervină ca să-i îndrepte, ar fi numai cu numele un rege.

12. În sfîrșit, dacă Dumnezeu este silit să corecteze din timp în timp lucrurile naturale, această corecție trebuie să se facă sau în mod supranatural, sau în mod natural. Dacă se face în chip supranatural, atunci e nevoie să se recurgă la miracol pentru a se explica lucrurile naturale; ceea ce înseamnă, în fond, reducerea ipotezei *ad absurdum*. Căci cu ajutorul miracolelor se poate explica totul, fără greutate. Dacă însă corecția se face în chip natural, atunci Dumnezeu nu mai e *intelligentia supramundana*, ci este cuprins în natura lucrurilor, adică el ar fi sufletul lumii.

A DOUA REPLICĂ A D-LUI CLARKE

1. Spunînd că principiile matematice ale filozofiei sînt contrare principiilor materialiste, am voit să spun că în timp ce materialiștii presupun că structura Universului a putut fi produsă în virtutea simplelor principii mecanice ale materiei și mișcării, ale necesității și fatalității, principiile matematice ale *filozofiei* arată, dimpotrivă, că starea lucrurilor, constituția Soarelui și a planetelor, nu a putut fi produsă decît de către o cauză inteligentă și liberă[1]. În ce privește cuvîntul de matematică sau de metafizică, principiile matematice pot fi numite, dacă se socotește potrivit, principii metafizice — întrucît consecințele metafizice se nasc din principiile matematice, prin demonstrație. Este adevărat că nimic nu există fără o rațiune suficientă și că nimic nu există într-un anumit fel, mai degrabă decît în altul, fără să existe și o rațiune suficientă pentru aceasta; și, în consecință, atunci cînd lipsește orice cauză nu putem avea nici un efect. Rațiunea aceasta suficientă este însă adesea simpla voință a lui Dumnezeu. De exemplu, dacă ne întrebăm de ce o anumită porțiune sau un sistem de materie a fost creat într-un anumit loc, iar altul a fost creat în alt loc, întrucît — oricare loc fiind absolut indiferent față de oricare materie — lucrurile ar fi fost exact la fel și viceversa

(presupunînd că cele două porțiuni de materie sau particulele lor sînt asemenea); dacă, zic, ne punem această întrebare, nu putem găsi altă rațiune decît simpla voință a lui Dumnezeu. Și dacă această voință n-ar putea acționa niciodată decît predeterminată de o cauză, așa cum o balanță nu se poate mișca fără greutatea care o apleacă, atunci Dumnezeu ar fi lipsit de libertatea de a alege; și în acest fel s-ar introduce fatalitatea.

2. Mai mulți dintre vechii filozofi greci, care-și împrumutaseră filozofia lor de la fenicieni și a căror doctrină a fost alterată de Epicur, admiteau materia și vidul în general. Dar ei nu au știut să se servească de aceste principii ca să explice fenomenele naturii pe calea matematicii. Oricît de mică ar fi cantitatea de materie, Dumnezeu nu e lipsit de subiecte asupra cărora să-și poată exercita puterea și înțelepciunea sa; căci există, afară de materie, alte lucruri care sînt și ele subiecte asupra cărora Dumnezeu își exercită puterea și înțelepciunea.

3. Cuvîntul *sensorium*, vorbind în mod propriu, nu înseamnă organul, ci locul senzației. Ochiul, urechea etc. sînt organe, dar ele nu sînt *sensoria*. De altfel, D-l cavaler Newton nu spune că spațiul este un *sensorium*, ci că, făcînd o comparație, el este, ca să spunem astfel, *sensorium*-ul etc.

4. Nu s-a presupus niciodată că prezența sufletului e suficientă pentru percepție; s-a spus numai că această prezență este necesară pentru ca sufletul să perceapă. Dacă sufletul n-ar fi prezent imaginilor lucrurilor percepute, el nu le-ar putea percepe; prezența sufletului nu este însă suficientă decît dacă în același timp el este și o substanță vie. Substanțele neinsuflețite, deși prezente, nu percep nimic; iar o substanță vie nu e capabilă de percepție decît în locul unde ea este prezentă, adică numai dacă e prezentă fie lucrurilor înseși — așa cum Dumnezeu este prezent Universului întreg —, fie imaginilor lucrurilor — cum le este prezent sufletul, în al său *sensorium*. Nu este cu putință ca un lucru să acționeze, sau ca un subiect să acționeze asupra

lucrului într-un loc în care el nu este prezent; așa cum nu este posibil ca el să fie într-un loc unde el nu este[5]. Deși sufletul este indivizibil, nu urmează de aici că el nu este prezent decît într-un singur punct. Spațiul finit sau infinit este absolut indivizibil[6], chiar pentru gîndire; căci nu ne putem imagina că părțile sale s-ar separa una de alta fără să ne imaginăm că ele ies, ca să spunem așa, afară din ele însele; și totuși spațiul nu este un simplu punct.

5. Dumnezeu nu percepe lucrurile prin simpla sa prezență, nici pentru că acționează asupra lor, ci pentru că el este nu numai prezent pretutindeni, dar și, pe deasupra o ființă vie și inteligentă. Același lucru trebuie să-l spunem despre suflet, în mica lui sferă. Nu prin simpla lui prezență, ci fiindcă este o substanță vie, el percepe imaginile cărora le este prezent și pe care nu le-ar putea percepe fără să le fie prezent.

6 și 7. Este adevărat că excelența operei lui Dumnezeu nu consistă numai în aceea că ea manifestă puterea autorului ei, ci și în aceea că ea arată înțelepciunea lui. Dumnezeu însă nu-și arată înțelepciunea aceasta făcînd natura capabilă să se miște fără el, așa cum face un ceasornicar să se miște ceasul. Lucrul acesta nu este cu putință, de vreme ce nu există în natură forțe care să fie independente de Dumnezeu, în felul cum sînt forțele greutăților și ale resorturilor independente de om. Înțelepciunea lui Dumnezeu consistă, așadar, în aceea că el a conceput, de la început, ideea perfectă și completă a unei opere care a luat început și care subzistă mereu conform acestei idei, prin acțiunea perpetuă a puterii și a guvernării autorului ei.

8. Cuvîntul de corecție sau de reformă nu trebuie înțeles cu referire la Dumnezeu, ci numai în raport cu noi. De exemplu, starea prezentă a sistemului solar, potrivit legilor mișcării care sînt stabilite acum, va cădea într-o zi în confuzie; și Universul va fi apoi corectat, sau poate va primi o formă nouă. Schimbarea aceasta nu este însă decît relativă, ea este în raport cu felul nostru de a concepe lucrurile. Starea prezentă a

lumii, neorînduirea în care ea va cădea și reînnoirea care va urma acestei dezordini fac parte din planul pe care Dumnezeu l-a conceput. Se petrece cu formațiunea lumii ceea ce se petrece cu corpul omenesc. Înțelepciunea lui Dumnezeu nu constă în a le face eterne, ci în a le face să dureze atîta timp cît socotește el cu cale.

9. Înțelepciunea și prevederea lui Dumnezeu nu constă în pregătirea cu anticipare a remediilor care vor tămădui de la sine dezordinile naturii. Căci — ca să vorbim în mod propriu — nu se întîmplă în lume, dacă ne referim la Dumnezeu, nici o dezordine; și în consecință, nu există nici remedii; nu există nici chiar forțe naturale care să poată acționa de la sine, așa cum acționează greutățile și resorturile, de la sine, în raport cu oamenii. Ci, așa cum s-a spus mai sus, înțelepciunea și prevederea lui Dumnezeu consistă în aceea că de la început el concepe un plan, pe care puterea sa îl pune continuu în execuție.

10. Dumnezeu nu este *o intelligentia mundana*, nici o *intelligentia supramundana*, ci o inteligență care se află pretutindeni, în lume și afară din lume. El este în totul, peste tot și mai presus de toate.

11. Cînd se spune că Dumnezeu conservă lucrurile, dacă prin aceasta autorul vrea să spună că Dumnezeu acționează în mod actual asupra lor, și că el le guvernează, conservînd și continuînd ființa lor, forțele lor, orînduirea și mișcările lor — atunci este tocmai ceea ce susțin eu. Dar dacă el vrea să spună numai că Dumnezeu, conservînd lucrurile, este asemenea unui monarh care ar crea subiecte capabile să acționeze, fără ca el să aibă vreo parte în ceea ce se petrece între ele, dacă aceasta este ceea ce el vrea să spună, atunci Dumnezeu va fi un creator adevărat, dar el nu va guverna decît cu numele.

12. Raționamentul pe care-l găsim aici presupune că tot ce face Dumnezeu este supranatural și miraculos și, în consecință, tinde să excludă pe Dumnezeu din guvernarea actuală a lumii. Este însă sigur că în fața lui Dumnezeu naturalul și supranaturalul nu se deose-

besc prin nimic unul de altul; ele sînt numai distincții datorate felului nostru de a concepe lucrurile. A da Soarelui (sau Pămîntului) o mișcare regulată este un lucru pe care noi îl numim natural; a opri această mișcare timp de o zi este, după ideile noastre, un lucru supranatural. Însă lucrul acesta din urmă nu este efectul unei puteri mai mari decît cea pe care o presupune cel dintîi; și, în raport cu Dumnezeu, ele sînt amîndouă deopotrivă de naturale sau de supranaturale.

Deși Dumnezeu este prezent în tot Universul, nu urmează de aici că el ar fi sufletul lumii. Sufletul omului este o parte dintr-un compus, a cărui cealaltă parte este trupul; și aceste două părți acționează mutual una asupra celeilalte, ca fiind părțile aceluiași tot. Dumnezeu însă se află în lume nu ca o parte a Universului, ci ca un guvernator. El acționează asupra a toate, și nimic nu acționează asupra lui. El nu se află departe de fiecare din noi; căci în el ne avem noi (și toate lucrurile care există), viața, mișcarea și ființa.

A TREIA SCRISOARE A D-LUI LEIBNIZ, ADICĂ RĂSPUNSUL LA A DOUA REPLICĂ A D-LUI CLARKE

1. Potrivit felului obișnuit de a vorbi, principiile matematice sînt acelea care consistă în matematicile pure — numere, aritmetică, geometrie. Principiile metafizice însă privesc noțiuni mai generale, ca acelea de cauză și de efect[7].

2. Mi se acordă principiul important că nimic nu se întîmplă fără să existe o rațiune suficientă pentru care lucrurile se petrec astfel, mai degrabă decît altfel. Dar el mi se acordă numai din gură și mi se refuză in fapt; ceea ce arată că nu s-a înțeles toată însemnătatea lui. Pentru aceasta se folosește una din demonstrațiile mele împotriva spațiului real absolut, idol al cîtorva englezi moderni. Spun idol nu într-un sens teologic, ci în sens filozofic, așa cum spunea cancelarul Bacon altădată că există *idola tribus, idola specus*[8].

3. Aşadar, domnii aceştia susţin că spaţiul are fiinţă reală, absolută; lucrul acesta îi duce însă la greutăţi mari, căci, după cum se pare, fiinţa spaţiului trebuie să fie eternă şi infinită. De aceea unii dintre ei au crezut că spaţiul este Dumnezeu însuşi, sau atributul lui, imensitatea sa. Cum însă spaţiul este alcătuit din părţi, el nu e ceva care să poată conveni lui Dumnezeu.

4. În ceea ce mă priveşte, am arătat nu o dată că socotesc spaţiul drept ceva pur relativ, ca şi timpul: drept o ordine a coexistenţelor, aşa cum timpul este o ordine a succesiunilor. Căci spaţiul exprimă, în termeni de posibilitate, o ordine a lucrurilor care există în acelaşi timp, întrucît ele există împreună, fără a se lua în considerare felul lor de a exista. Cînd vedem mai multe lucruri împreună, ne dăm seama de ordinea aceasta a lucrurilor între ele.

5. Pentru a dovedi netemeinicia părerii celor care îşi imaginează spaţiul ca o substanţă, sau cel puţin ca ceva absolut, am mai multe demonstraţii, dar nu mă voi servi acum decît de aceea a cărei ocazie mi se oferă aici. Spun deci că, dacă spaţiul ar avea fiinţă absolută, ar urma ceva pentru care ar fi imposibil să existe o raţiune suficientă, — cerinţă care este şi aici axioma noastră. Iată cum dovedesc acest lucru: spaţiul este ceva absolut uniform şi, fără lucrurile aşezate într-însul, un punct al spaţiului nu diferă absolut în nimic de un alt punct al spaţiului. Din aceasta însă (presupunînd că spaţiul este, pe lîngă ordinea corpurilor între ele, ceva în el însuşi) rezultă că este imposibil să existe o raţiune pentru care Dumnezeu, păstrînd aceleaşi situaţii ale corpurilor între ele, să fi aşezat corpurile în spaţiu aşa, şi nu în alt fel; şi de ce totul nu a fost orînduit (de pildă) invers, schimbîndu-se Orientul cu Occidentul. Dacă însă spaţiul nu e altceva decît ordinea sau raportul acesta, şi dacă, fără corpuri, el nu este decît posibilitatea de a pune corpuri în acest raport, atunci aceste două stări, cea care se află acum şi cealaltă, presupusă inversă, nu s-ar deosebi de loc între ele. Diferenţa lor ţine deci numai de presupunerea hi-

merică a realității spațiului în el însuși. De fapt, însă, una ar fi exact aceeași ca cealaltă, ele fiind absolut indiscernabile; și, în consecință, nu este locul să întrebăm care este rațiunea pentru care a fost preferată una celeilalte[9].

6. Lucrurile stau la fel în ce privește timpul. Presupunînd că cineva întreabă de ce Dumnezeu n-a creat totul cu un an mai devreme, și ar voi să concludă de aici că Dumnezeu a făcut un lucru pentru care nu poate exista nici o rațiune care să explice de ce a fost făcut astfel, mai degrabă decît altfel — i s-ar răspunde că argumentarea lui ar fi adevărată dacă timpul ar fi ceva în afara lucrurilor temporale; căci, în adevăr, n-ar putea exista nici o rațiune pentru care lucrurile să fi fost plasate mai degrabă în anumite momente decît în altele, succesiunea lor rămânînd aceeași. Dar tocmai aceasta dovedește că momentele luate deosebit de lucruri nu sînt nimic, și că ele nu consistă decît în ordinea succesivă a lucrurilor; ordinea aceasta rămânînd însă aceeași, cele două stări, cea pe care am imaginat-o și cea care există acum, nu ar diferi prin nimic și nu ar putea fi deosebite una de alta.

7. Se vede din tot ce am spus pînă acum că axioma mea nu a fost luată în mod just și, sub aparența că e admisă, ea este în fapt refuzată. E adevărat, ni se spune că nu există nimic fără o rațiune suficientă pentru care există și pentru care este așa, mai degrabă decît altfel: dar se adaugă că această rațiune suficientă este adesea simpla voință a lui Dumnezeu, ca atunci cînd se pune întrebarea de ce n-a fost așezată materia altfel în spațiu, păstrîndu-se între corpuri aceleași relații. Aceasta însă înseamnă tocmai a susține că Dumnezeu vrea un lucru, fără să existe o rațiune suficientă pentru voința lui, împotriva axiomei, adică a regulii generale privitoare la tot ce se întîmplă. Se recade astfel în indiferența vagă care am arătat că este absolut himerică[10], chiar în ce privește creaturile, și este contrară înțelepciunii lui Dumnezeu — socotindu-se că el ar putea opera fără să acționeze în virtutea rațiunii.

8. Mi se obiectează că a nu admite această voinţă simplă ar însemna a se lua lui Dumnezeu puterea de alegere şi a cădea în fatalitate. Dar lucrurile stau tocmai invers: puterea de alegere a lui Dumnezeu este dimpotrivă susţinută de noi, întrucît noi o fundăm pe temeiul alegerii conforme cu înţelepciunea sa. Şi nu această fatalitate (care nu e decît ordinea cea mai înţeleaptă a providenţei) trebuie evitată, ci o fatalitate sau necesitate brută, în care nu există nici înţelepciune, nici alegere[11].

9. Făcusem observaţia că, micşorînd cantitatea de materie, se micşorează cantitatea obiectelor asupra cărora Dumnezeu îşi poate exercita bunătatea sa. Mi se răspunde că în loc de materie există în vid alte lucruri, asupra cărora el şi-o exercită nu mai puţin. Fie; deşi eu nu sînt de loc de acord; căci, după părerea mea, orice substanţă creată este însoţită de materie. Dar fie, zic. Răspunsul meu este că, totuşi, cu aceleaşi lucruri era compatibilă mai multă materie; şi în consecinţă, aceasta înseamnă diminuarea obiectului asupra căruia se exercită acţiunea divină. Exemplul unui mai mare număr de oameni sau de animale nu se potriveşte; căci acestea ar lua locul altor lucruri.

10. Va fi greu să fim convinşi că în întrebuinţarea lui obişnuită cuvîntul *sensorium* nu desemnează organul senzaţiei. Iată cuvintele lui Rudolphus Goclenius, în al său *Dictionarium philosophicum*, v. *Sensiterium: Barbarum Scholasticorum*, spune el, *qui interdum sunt simiae Graecorum. Hi dicunt* αἰσθητήριον, *ex quo illi fecerunt Sensiterium pro Sensorio, id est, organo sensationis*[12].

11. Simpla prezenţă a unei substanţe, chiar însufleţită, nu ajunge pentru percepţie. Un om orb sau chiar un om distrat nu vede. Trebuie să se explice cum îşi dă sufletul seama de ceea ce este în afara lui.

12. Dumnezeu nu este prezent lucrurilor prin situaţie, ci prin esenţă; prezenţa sa se manifestă prin operaţia sa imediată. Prezenţa sufletului este de cu totul altă natură. A spune că sufletul este difuzat în corp în-

seamnă a-l face extins și divizibil; a spune că el este întreg în fiece parte a unui corp, înseamnă a-l face capabil să se dividă de sine însuși. A-l lega de un punct, a-l răspîndi în mai multe puncte, toate acestea nu sînt decît expresii abuzive, *idola tribus*.

13. Dacă în Univers forța activă s-ar pierde, în virtutea legilor naturale stabilite de Dumnezeu, astfel încît el ar avea nevoie să-i imprime o nouă impulsie pentru a restitui Universului forța pierdută — întocmai ca un lucrător care îndreaptă defectele mașinii sale —, atunci dezordinea n-ar avea loc numai în raport cu noi, ci și în raport cu Dumnezeu el însuși. El ar fi putut să o prevină și să-și ia mai bine măsurile sale, pentru a evita un asemenea inconvenient: de altfel, așa a și făcut.

14. Spunînd că Dumnezeu a pregătit de mai înainte remedii care să răspundă acestor dezordini, eu nu spun că Dumnezeu permite întîi să se întîmple dezordinile, după care să urmeze apoi remediile; ci că el a găsit de mai înainte mijlocul de a împiedica să se întîmple dezordinile.

15. Este zadarnică străduința de a ni se critica expresia că Dumnezeu este *intelligentia supramundana*. A spune că el este deasupra lumii nu înseamnă a nega că el este în lume.

16. N-am dat niciodată ocazie să se pună la îndoială faptul că prin conservarea de către Dumnezeu se înțelege o păstrare și continuare actuală a ființelor, puterilor, ordinelor, dispozițiilor și mișcărilor; și cred că am explicat acest lucru poate mai bine decît mulți alții[9]. Dar, se răspunde, *This is All that I contented for*: toată discuția în aceasta consistă. La acestea răspund: slugă plecată a dumnevoastră! Discuția noastră constă în cu totul alte lucruri. Întrebarea e: dacă oare Dumnezeu nu acționează în modul cel mai regulat și mai perfect? Dacă mașina lui poate cădea în neorînduieli, pe care el este obligat să le îndrepte pe căi extraordinare? Dacă voința lui Dumnezeu poate lucra fără temei rațional? Dacă spațiul are ființă absolută?

Care e natura miracolului, şi multe întrebări asemănătoare, care despart adînc pe cei ce cugetă.

17. Teologii nu vor fi de loc de acord cu teza care mi se opune, că în faţa lui Dumnezeu nu există diferenţă între natural şi supranatural. Majoritatea filozofilor va fi şi mai puţin de acord cu ea. Între ele există o deosebire infinită, dar ea nu pare să fi fost luată în considerare. Supranaturalul depăşeşte toate forţele creaturilor. Să recurgem la un exemplu; iată unul pe care l-am întrebuinţat cu succes de multe ori: dacă Dumnezeu ar voi să facă astfel ca un corp liber să se mişte în eter, în cerc, în jurul unui anumit centru fix, fără ca vreo altă creatură să acţioneze asupra lui, lucrul acesta nu s-ar putea produce, zic eu, decît prin miracol, nefiind explicabil prin natura lucrurilor. Căci în mod natural un corp liber se depărtează de linia curbă, pe tangentă. De aceea eu susţin că atracţia propriu-zisă a corpurilor este un lucru miraculos şi nu poate fi explicată pe calea naturii.

A TREIA REPLICĂ A D-LUI CLARKE

1. Ceea ce se spune aici nu priveşte decît sensul unor anumiţi termeni. Definiţiile care ni se dau aici pot fi admise; dar aceasta nu se opune faptului că raţionamentele matematice se pot aplica la subiecte fizice şi metafizice.

2. Este deasupra oricărei îndoieli că nu există nimic fără o raţiune suficientă a existenţei sale; şi tot astfel, că nimic nu există într-un anumit fel, mai degrabă decît în altul, fără să fie şi o raţiune suficientă pentru acest fel de a exista.

Însă, în ce priveşte lucrurile care sînt indiferente în ele însele, simpla voinţă este o raţiune suficientă pentru a le da existenţă, sau pentru a le face să existe într-un anumit fel; şi această voinţă nu are nevoie să fie determinată de o cauză străină. Iată exemple pentru ceea ce spunem: cînd Dumnezeu a creat sau a aşezat o

particulă de materie într-un loc, mai degrabă decît în altul, deşi toate locurile sînt la fel, el nu a avut nici un alt temei decît voinţa sa. Şi chiar presupunînd că spaţiul nu ar fi ceva real, ci o simplă ordine a corpurilor, tot voinţa lui Dumnezeu ar fi singura raţiune posibilă pentru care trei particule egale să fi fost aşezate sau rînduite în ordinea *A*, *B*, *C*, mai degrabă decît în ordinea contrară. Nu se poate scoate aşadar din această indiferenţă a locurilor nici un argument care ar dovedi că nu există spaţiu real, — căci diferitele spaţii sînt distincte, în mod real, unul de altul, deşi sînt perfect la fel[14]. De altfel, din supoziţia că spaţiul nu este real, şi că el nu este decît simpla ordine şi rînduire a corpurilor, urmează o absurditate palpabilă. În adevăr, potrivit acestei idei, dacă Pămîntul, Soarele şi Luna ar fi fost aşezate acolo unde se găsesc acum stelele fixe cele mai depărtate (cu condiţia ca ele să fi fost aşezate în aceeaşi ordine şi la aceeaşi distanţă unul de altul), am fi avut nu numai acelaşi lucru — cum spune foarte bine învăţatul autor —, dar ar urma că Pămîntul, Soarele şi Luna s-ar găsi în acelaşi loc în care ele se găsesc în prezent — ceea ce este o contradicţie manifestă[15].

Cei vechi nu au spus că orice spaţiu lipsit de corpuri ar fi un spaţiu imaginar; ei nu au dat acest nume decît spaţiului care se află dincolo de lume. Şi nu au voit să spună prin aceasta că acest spaţiu nu este real, ci doar că noi ignorăm cu totul ce fel de lucruri există în acest spaţiu. Adaug că autorii care au întrebuinţat uneori cuvîntul de imaginar spre a arăta că spaţiul nu este real, prin simpla întrebuinţare a acestui termen nu au şi dovedit ceea ce afirmau.

3. Spaţiul nu este o substanţă, el nu este o fiinţă eternă şi infinită, ci o proprietate, adică o urmare a existenţei unei fiinţe infinite şi eterne. Spaţiul infinit este imensitatea; imensitatea însă nu este Dumnezeu; prin urmare, spaţiul infinit nu este Dumnezeu. Ceea ce ni se spune aici despre părţile spaţiului nu constituie o dificultate. Spaţiul infinit este în mod absolut şi esen-

țial indivizibil; și a presupune că el este divizat este o contradicție în termen; căci între părțile ce se presupun divizate ar trebui să existe un spațiu, ceea ce înseamnă a presupune că spațiul este în același timp divizat și nedivizat. Deși Dumnezeu este imens, adică prezent pretutindeni, substanța lui totuși nu este divizată în părți, așa cum existența lui nu este divizată de durată. Dificultatea ridicată aici vine numai din abuzul ce se face cu termenul de parte.

4. Dacă spațiul nu ar fi decît ordinea lucrurilor care coexistă, ar urma că dacă Dumnezeu ar pune în mișcare lumea întreagă, în linie dreaptă, oricît de mare ar fi viteza mișcării, lumea nu ar înceta să se afle mereu în același loc; și dacă această mișcare ar fi brusc oprită, nimic în lume nu ar suferi vreun șoc. Tot așa, dacă timpul nu ar fi decît o ordine de succesiune a creaturilor, ar urma de aici că, dacă Dumnezeu ar fi creat lumea cu cîteva milioane de ani mai devreme, ea nu ar fi fost totuși creată mai devreme[16].

În plus, spațiul și timpul sînt cantități; ceea ce nu se poate spune despre situație și despre ordine.

5. Se pretinde aici că spațiul fiind uniform, adică perfect la fel, și nici o parte a sa nedeosebindu-se de cealaltă, urmează că dacă corpurile create într-un anumit loc ar fi fost create într-un alt loc (presupunînd că și-ar fi păstrat aceeași situație între ele), ele nu ar fi fost create decît în același loc. Ceea ce este o contradicție fățișă. Este adevărat că uniformitatea spațiului dovedește că Dumnezeu nu a putut avea nici un temei extern pentru a crea lucrurile într-un loc, mai degrabă decît în altul; dar împiedică aceasta ca voința lui să fi fost un temei suficient pentru a acționa în orice loc ar fi — de vreme ce toate locurile sînt indiferente, adică la fel, și există un bun temei pentru a acționa într-un loc oarecare?

6. Același raționament de care m-am folosit în secțiunea precedentă este valabil și aici.

7 și 8. Atunci cînd există o diferență în natura lucrurilor, considerarea acestei diferențe este, pentru un

agent inteligent și foarte înțelept, totdeauna un factor determinant. A spune însă că atunci cînd două moduri de a acționa sînt deopotrivă de bune — ca în cazul de care a fost vorba mai sus —, Dumnezeu n-ar putea acționa, și a spune că nu este o lipsă de perfecțiune faptul de a nu putea acționa într-un atare caz — întrucît Dumnezeu nu poate avea nici un temei extern pentru a acționa într-un anumit mod, mai degrabă decît în altul —, aceasta înseamnă a insinua că Dumnezeu nu are în sine însuși un principiu de acțiune și că el este totdeauna, ca să spunem așa, determinat în chip mașinal de lucrurile dinafară.

9. Cantitatea determinată de materie care se găsește acum în lume este cea mai potrivită stării prezente a lucrurilor, aceasta este supoziția mea. Așadar, o cantitate mai mare (și tot astfel, una mai mică) de materie ar fi fost mai puțin potrivită stării prezente a lumii și, prin urmare, n-ar fi fost un obiectiv mai mare pentru bunătatea lui Dumnezeu.

10. Nu este vorba să știm ce înțelege Goclenius prin cuvîntul *sensorium*, ci în ce sens s-a folosit D-l cavaler Newton de acest cuvînt în cartea sa. Dacă Goclenius crede că ochiul, urechea sau vreun alt organ al simțurilor este un *sensorium*, el se înșală. Cînd însă un autor întrebuințează un termen tehnic și declară în ce sens îl întrebuințează, de ce să mai căutăm în ce fel au înțeles alți scriitori acest termen? Scapula traduce cuvîntul de care e vorba prin *domicilium*, ceea ce vrea să zică locul unde rezidă sufletul.

11. Sufletul unui orb nu vede din pricină că anumite obstacole împiedică transportul imaginilor în *sensorium*, unde el este prezent. Cum percepe sufletul unui om care vede, imaginile cărora le este prezent, nu știm; dar sîntem siguri că el nu poate percepe lucrurile cărora nu le este prezent, căci o ființă nu poate nici acționa, nici primi impresii într-un loc în care ea nu se găsește.

12. Dumnezeu fiind pretutindeni, este actual prezent tuturor lucrurilor, în mod esențial și substanțial. Este

adevărat că prezența lui Dumnezeu se manifestă prin operația lui; dar această operație ar fi imposibilă fără prezența actuală a lui Dumnezeu. Sufletul nu este prezent fiecărei părți a corpului și, în consecință, el nu acționează și nu poate acționa, prin el însuși, asupra tuturor părților corpului, ci numai asupra creierului sau asupra unor nervi anumiți și asupra spiritelor vitale, care ele acționează asupra întregului corp, în virtutea legilor mișcării pe care le-a stabilit Dumnezeu.

13 și 14. Deși forțele active care sînt în Univers se împuținează și au nevoie de o impulsie nouă, lucrul acesta nu este o neorînduială, nici o imperfecțiune în opera lui Dumnezeu; el nu este decît o urmare a naturii creaturilor, care sînt dependente. Dependența aceasta nu este un lucru care să aibă nevoie să fie îndreptat. Exemplul adus aici, al unui om care face o mașină, nu are nici o legătură cu materia de care este vorba; căci forțele în virtutea cărora mașina aceasta își continuă mișcarea sînt cu totul independente de cel care a lucrat-o.

15. Se pot admite cuvintele de *intelligentia supramundana*, în felul în care autorul le explică aici. Dar, fără această explicație, ele ar putea lesne da naștere ideii greșite că Dumnezeu nu ar fi prezent pretutindeni, în chip real și substanțial.

16. Răspunsul meu la întrebările care se pun aici este că Dumnezeu acționează totdeauna în modul cel mai regulat și cel mai perfect; că în opera lui nu există nici o neorînduială; că schimbările pe care el le aduce în starea prezentă a naturii nu sînt mai extraordinare decît grija pe care el o are ca să conserve această stare; că atunci cînd lucrurile sînt prin ele însele absolut egale și indiferente, voința lui Dumnezeu se poate determina liber în alegerea ei, fără să fie determinată la acțiune de o cauză externă; și că puterea pe care o are Dumnezeu de a acționa în acest fel este o perfecțiune adevărată. În sfîrșit, răspund că spațiul nu depinde de ordinea sau de situația sau de existența corpurilor.

17. În ceea ce privește miracolele, problema nu este de a ști ce spun obișnuit teologii și filozofii în această materie, ci de a cunoaște temeiurile pe care ei își sprijină părerile lor. Dacă un miracol este întotdeauna o acțiune care depășește puterea oricărei creaturi, atunci mersul unui om pe apă și oprirea pe loc a mișcării Soarelui (sau a Pămîntului) nu vor fi miracole, de vreme ce aceste două lucruri se pot face fără intervenția unei puteri infinite. Dacă un corp se mișcă în vid în jurul unui centru și dacă mișcarea aceasta este ceva ordinar, ca aceea a planetelor în jurul Soarelui, ea nu va fi un miracol — fie că Dumnezeu însuși produce această mișcare în mod imediat, fie că ea este produsă printr-o creatură invizibilă. Dacă însă această mișcare în jurul unui centru este rară și extraordinară[17], cum ar fi aceea a unui corp greu care ar rămîne suspendat în aer, ea va fi un miracol, fie că Dumnezeu însuși produce această mișcare, fie că ea este produsă printr-o creatură invizibilă. În sfîrșit, dacă tot ce nu este efectul forțelor naturale ale corpurilor și nu poate fi explicat prin aceste forțe este un miracol, urmează că toate mișcările animalelor sînt miracole. Ceea ce pare a dovedi demonstrativ că învățatul autor are o idee greșită despre natura miracolului.

A PATRA SCRISOARE A D-LUI LEIBNIZ, ADICĂ RĂSPUNSUL LA REPLICA A TREIA A D-LUI CLARKE

1. În privința lucrurilor absolut indiferente nu există nici o putință de alegere și, în consecință, nici decizie, nici voință; căci alegerea trebuie să aibă un anumit temei sau un principiu.

2. O voință simplă, lipsită de orice motiv *(a mere will)*, este o ficțiune nu numai contrară perfecțiunii lui Dumnezeu, dar și himerică și contradictorie, incompatibilă cu definiția voinței; falsitatea ei a fost dovedită suficient în *Teodicee*.

3. Este indiferentă ordinea în care rînduim trei corpuri egale şi în toate privinţele la fel; şi, prin urmare, ele nu vor fi rînduite niciodată în vreun fel de acela care nu face nimic decît cu înţelepciune. Dar, iarăşi, fiind autorul a toate, el nu va produce astfel de lucruri şi, prin urmare, atari lucruri nu se găsesc în natură.

4. Nu există doi indivizi indiscernabili. Un nobil care îmi e prieten, om de spirit, stînd de vorbă cu mine în prezenţa D-nei Electoare, în grădină la Herrenhausen, a crezut că ar izbuti să găsească două frunze în întregime la fel. D-na Electoare îl provocă să încerce, şi el alergă multă vreme zadarnic ca să le caute. Chiar două picături de apă sau de lapte, privite la microscop, apar discernabile. Acesta este un argument împotriva atomilor, pe care principiile adevăratei metafizici nu îi admit, nu mai puţin decît vidul.

5. Principiile acestea mari — al raţiunii suficiente şi al identităţii indiscernabililor — schimbă situaţia metafizicii, care devine prin mijlocirea lor metafizică reală şi demonstrativă, în timp ce altădată ea nu consta aproape decît din termeni lipsiţi de conţinut.

6. A admite existenţa a două lucruri indiscernabile înseamnă a admite acelaşi lucru sub două nume. Astfel, ipoteza că Universul ar fi avut la început o altă poziţie în timp şi în loc decît cea realizată efectiv, şi că totuşi toate părţile Universului ar fi avut unele faţă de altele aceeaşi poziţie pe care ele au primit-o efectiv, este o ficţiune imposibilă.

7. Acelaşi temei, în virtutea căruia spaţiul dinafara lumii este imaginar, dovedeşte că orice spaţiu vid este ceva imaginar; căci deosebirea lor nu este decît aceea de la mai mare la mai mic.

8. Dacă spaţiul e o proprietate sau un atribut, el trebuie să fie proprietatea unei substanţe. Spaţiul vid mărginit pe care-l presupun partizanii vidului între două corpuri — proprietatea sau afecţiunea cărei substanţe va fi el?

9. Dacă spaţiul infinit este imensitatea, spaţiul finit va fi opusul imensităţii, al nemăsuratului, adică va fi

ceea ce poate fi măsurat sau întinderea mărginită. Însă întinderea trebuie să fie atributul la ceva întins; dacă însă spațiul acesta este vid, el va fi un atribut lipsit de subiect, o întindere care nu aparține nici unui lucru întins. De aceea, a face din spațiu o proprietate înseamnă a ajunge la opinia mea că spațiul este o ordine a lucrurilor și nu ceva absolut.

10. Dacă spațiul este, dimpotrivă, o realitate absolută, departe de a fi o proprietate sau un accident opus substanței, el este mai subzistent decît substanțele înseși. Dumnezeu nu l-ar putea distruge, nici chiar schimba în vreun fel. El este nu numai incomensurabil, ca tot, ci, de asemenea, imuabil și etern în fiecare parte. Ar exista astfel o infinitate de lucruri eterne în afara lui Dumnezeu.

11. A spune că spațiul infinit este lipsit de părți înseamnă a spune că el nu este alcătuit din spațiile finite și că spațiul infinit ar putea subzista chiar dacă toate spațiile finite ar fi reduse la nimic, ceea ce ar fi ca și cum, în ipoteza carteziană a unui Univers corporal întins, fără margini, s-ar spune că acest Univers ar putea subzista atunci cînd toate corpurile care îl compun ar fi reduse la nimic.

12. În *Apărarea argumentului împotriva D-lui Dodwell*, la p. 19, ediția a 3-a, se atribuie spațiului părți, și aceste părți sînt declarate inseparabile una de alta. Dar la p. 30 a celei de-a doua *Apărări* se declară că ele sînt părți impropriu numite astfel, ceea ce poate fi înțeles într-un sens bun.

13. A spune că Dumnezeu mișcă Universul înainte, în linie dreaptă sau altfel, fără să schimbe nimic altceva într-însul, este iarăși o supoziție himerică. Căci două stări indiscernabile sînt una și aceeași stare[18], și, prin urmare, e vorba de o schimbare care nu schimbă nimic. Pe deasupra, nu există aici nici sens, nici rațiune. Dumnezeu însă nu face nimic fără rațiune, iar aici este imposibil să existe vreuna. Pe lîngă că datorită indiscernabilității stărilor aceasta ar însemna, așa cum am spus, *agendo nihil agere*.

14. Acestea sînt simple *idola tribus*, himere pure și închipuiri superficiale. Toate sînt întemeiate numai pe supoziția că spațiul imaginar este real.

15. Tot o ficțiune asemănătoare, așadar imposibilă, este supoziția că Dumnezeu ar fi creat lumea cu cîteva milioane de ani mai devreme. Cei care ajung la astfel de ficțiuni nu ar putea avea nici un răspuns împotriva celor care susțin eternitatea lumii. Căci Dumnezeu nefăcînd nimic fără temei, iar pe de altă parte, neputîndu-se găsi nici un temei pentru ce el nu a creat lumea mai devreme, va urma că Dumnezeu sau nu a creat nimic, sau a creat lumea *înainte de orice timp determinabil*, — ceea ce înseamnă că lumea este eternă. Dacă însă se dovedește că oricare ar fi începutul, el este totdeauna unul și același, întrebarea pentru ce el nu a fost altul încetează.

16. Dacă spațiul și timpul ar fi ceva absolut, adică dacă ele ar fi altceva decît ordonări anumite ale lucrurilor, ceea ce spun eu ar fi contradictoriu. Dar întrucît nu este contradictoriu, ipoteza este cea care se contrazice, adică ea este o ficțiune imposibilă[19].

17. Se întîmplă tocmai ca în geometrie unde uneori, prin însăși supoziția că figura este mai mare, se dovedește că în fapt ea nu este mai mare. Aceasta este o contradicție, dar ea se găsește în ipoteză, care chiar prin aceasta e dovedită ca falsă.

18. Uniformitatea spațiului face să nu existe nici un temei, fie intern, fie extern, prin care să se poată distinge părțile lui și să se aleagă una din ele. Căci temeiul extern al distingerii n-ar putea fi fundat decît pe unul intern; altfel ar însemna a alege fără a distinge. Voința lipsei de temei ar fi hazardul epicurienilor. Un Dumnezeu care ar acționa în virtutea unei asemenea voințe ar fi un Dumnezeu numai cu numele. Izvorul erorilor stă în faptul că nu se evită cu destulă grijă tot ce nesocotește perfecțiunile divine.

19. Dacă două lucruri incompatibile sînt deopotrivă de bune și nu au în ele însele, nici în combinația lor

cu altele, vreun avantaj unul asupra celuilalt, Dumnezeu nu va produce pe nici unul.

20. Dumnezeu nu este determinat niciodată de lucrurile externe, ci totdeauna de temeiurile ce se găsesc în el, adică de cunoştinţele sale, înainte de a exista vreun lucru în afara lui.

21. Nu poate exista nici un temei pentru limitarea cantităţii de materie. Prin urmare, această limitare nici nu are loc.

22. Iar dacă presupunem că limitarea aceasta ar fi arbitrară, totdeauna s-ar putea adăuga ceva, fără a deroga de la perfecţiunea lucrurilor existente — şi, prin urmare, pentru a acţiona după principiul perfecţiunii operaţiilor divine, va trebui să se adauge necontenit ceva în plus.

23. Prin urmare, nu s-ar putea spune despre cantitatea actuală de materie că ea este cea mai potrivită pentru constituţia actuală a lumii. Şi chiar dacă ar fi aşa, urmarea ar fi că această constituţie actuală a lucrurilor nu e în mod absolut cea mai potrivită, de vreme ce ea împiedică întrebuinţarea unei cantităţi mai mari de materie; ar trebui, prin urmare, să se aleagă o alta, capabilă de ceva în plus.

24. M-aş bucura să văd şi eu pasajul dintr-un filozof care să ia cuvîntul *sensorium* în alt sens decît Goclenius.

25. Cînd Scapula spune că *sensorium* este locul în care rezidă intelectul, el înţelege organul senzaţiei interne. Prin urmare nu se îndepărtează de Goclenius.

26. *Sensorium* a fost totdeauna organul senzaţiei. După Descartes, glanda pineală ar fi *sensorium*[20], în înţelesul care se atribuie lui Scapula.

27. Nu există expresie mai nepotrivită în această materie decît cea care atribuie lui Dumnezeu un *sensorium*. Ea pare a face din Dumnezeu sufletul lumii. Şi va fi greu să se dea felului în care Sir Newton întrebuinţează acest cuvînt un sens care să-l poată justifica.

28. Deşi este vorba de sensul pe care i-l dă Sir Newton, şi nu de acela al lui Goclenius, nu trebuie să fiu

blamat fiindcă am citat *Dicţionarul filozofic* al acestui autor; căci doar acesta e scopul dicţionarelor: să stabilească sensul în care sînt folosiţi termenii.

29. Dumnezeu ia cunoştinţă de lucruri, în el însuşi. Spaţiul este locul lucrurilor şi nu locul ideilor lui Dumnezeu; afară dacă nu se consideră spaţiul drept ceva care face uniunea lui Dumnezeu cu lucrurile — după modelul uniunii imaginate între suflet şi corp; ceea ce, iarăşi, ar face din Dumnezeu sufletul lumii.

30. De aceea se greşeşte cînd se compară cunoaşterea şi operaţia lui Dumnezeu cu aceea a sufletelor. Sufletele cunosc lucrurile fiindcă Dumnezeu a pus în ele un principiu de reprezentare a ceea ce se găseşte în afara lor. Dumnezeu însă cunoaşte lucrurile fiindcă le produce neîncetat.

31. Sufletele nu acţionează, după mine, asupra lucrurilor, decît în sensul că, în virtutea armoniei pe care Dumnezeu a stabilit-o de mai înainte între ele, corpurile se acomodează dorinţelor sufletelor.

32. Cei care-şi închipuie însă că sufletele pot da corpului o forţă nouă şi că Dumnezeu face tot astfel, în lume, pentru a corecta defectele maşinii sale, apropie prea mult pe Dumnezeu de suflet, atribuind sufletului prea mult şi lui Dumnezeu prea puţin.

33. Căci singur Dumnezeu poate da naturii forţe noi: el însă face aceasta în chip supranatural. Dacă ar avea nevoie să o facă în cursul natural al lucrurilor, opera lui ar fi foarte imperfectă. El ar semăna, în lume, cu ceea ce se atribuie în mod comun sufletului, în corp.

34. Dacă, pentru a susţine opinia aceasta comună a influenţei sufletului asupra corpului, se recurge la exemplul lui Dumnezeu, care acţionează în afara lui, se ajunge iarăşi la o asemănare prea mare a lui Dumnezeu cu sufletul lumii. Tot astfel, faptul că expresia mea de *intelligentia supramundana* este blamată pare a înclina în acelaşi sens.

35. Imaginile de care este afectat sufletul în mod imediat se găsesc în sufletul însuşi; dar ele corespund imaginilor corpului. Prezenţa sufletului este imperfectă

și nu poate fi explicată decît prin această corespondență; prezența lui Dumnezeu însă este perfectă și se manifestă prin operația lui.

36. Mi se obiectează greșit că prezența sufletului este legată de influența lui asupra corpului, căci se știe că eu resping această influență.

37. Difuziunea sufletului în creier este tot atît de inexplicabilă, pe cît este difuziunea lui în tot corpul. Diferența între una și alta nu este decît de la mai mult la mai puțin.

38. Cei care-și închipuie că forțele active scad de la sine în lume nu cunosc bine principalele legi ale naturii și frumusețea operelor lui Dumnezeu.

39. Cum vor putea ei dovedi că acest defect este o urmare a dependenței lucrurilor?

40 Defectul mașinilor noastre, datorită căruia ele au nevoie să fie corectate, vine tocmai din faptul că ele nu sînt îndeajuns de dependente de meșter. Prin urmare, dependența naturii de Dumnezeu, departe de a fi cauza acestui defect, este mai degrabă cauza pentru care acest defect nu se găsește într-însa, — întrucît ea este prea dependentă de un meșter prea perfect pentru a face o lucrare care să aibă nevoie să fie corectată. Este adevărat că fiece mașină particulară a naturii este, într-un fel oarecare, supusă deranjării, nu însă Universul în întregimea lui, căci el nu poate scădea în perfecțiune.

41. Ni se spune că spațiul nu depinde de situația corpurilor. Răspunsul meu este că, în adevăr, el nu depinde de o anumită situație a corpurilor, însă el este ordinea datorită căreia corpurile sînt situabile, și în virtutea căreia ele au o poziție unele față de altele, existînd împreună; așa cum timpul este această ordine, în ce privește poziția lor succesivă. Dacă însă nu ar exista lucruri create, spațiul și timpul nu s-ar afla decît în ideile lui Dumnezeu.

42. Cum se pare, aici autorul mărturisește că ideea pe care și-o face despre miracol nu este aceea pe care o au teologii și filozofii. Pentru mine e suficient așadar

că adversarii mei sînt obligaţi să recurgă la ceea ce totuşi, în uzul comun, se numeşte miracol.

43. Mi-e teamă că voind a schimba sensul curent al miracolului, se ajunge la o opinie greu de susţinut. Natura miracolului nu ţine nicidecum de deosebirea dintre obişnuit şi neobişnuit; altfel monştrii ar fi miracole.

44. Există miracole de o specie inferioară, pe care le poate produce un înger; căci el poate, de pildă, face ca un om să meargă pe apă fără să se scufunde. Există însă miracole rezervate lui Dumnezeu şi care întrec toate forţele naturale; aşa este acela de a crea şi de a anihila.

45. Este, tot astfel, deasupra naturii ca corpurile să se atragă de la distanţă, fără nici un mijloc care să le lege; şi ca un corp să se mişte în cerc, fără a se depărta pe tangentă, deşi nimic nu l-ar împiedica să se depărteze astfel. Căci efectele acestea nu se pot explica prin natura lucrurilor.

46. De ce mişcarea animalelor ar fi inexplicabilă prin forţele naturale? Este adevărat că originea animalelor este tot atît de puţin explicabilă, prin mijlocirea acestor forţe, ca şi începutul lumii.

Notă. Toţi cei ce susţin existenţa vidului se lasă conduşi mai mult de imaginaţie decît de raţiune. Cînd eram băiat tînăr înclinam şi eu către vid şi către atomi; dar raţiunea m-a făcut să dau înapoi. Imaginea era atrăgătoare: punem o margine cercetării, ne oprim pe loc meditaţia, ca şi cum am fixa-o cu un cui; socotim că am găsit elementele prime, *non plus ultra*. Am voi ca natura să nu meargă mai departe, ca ea să fie mărginită, întocmai ca spiritul nostru; asta însă înseamnă a nu cunoaşte mărimea şi majestatea autorului lucrurilor. Corpusculul cel mai înfim este subdivizat, în mod actual, la infinit şi conţine o lume de noi creaturi — de care Universul ar fi lipsit, dacă acest corpuscul ar fi un atom, adică un corp dintr-o singură bucată, fără subdiviziuni. Tot astfel, a admite în natură vid înseamnă a atribui lui Dumnezeu o producţie foarte imper-

fectă, înseamnă a viola marele principiu al nevoii de o raţiune suficientă, pe care mulţi oameni l-au avut pe buze fără să-i cunoască importanţa, — cum am arătat mai sus, dovedind prin acest principiu că spaţiul nu este decît o ordine a lucrurilor, ca şi timpul, şi nicidecum ceva absolut. Fără a vorbi de mai multe alte argumente împotriva vidului şi atomilor, iată cele pe care le scot din perfecţiunea lui Dumnezeu şi din raţiunea suficientă. Supoziţia de la care plec este că orice perfecţiune pe care Dumnezeu a putut-o pune în lucruri, fără a deroga de la celelalte perfecţiuni ce se găseau în ele, a fost pusă de el într-însele. Să ne închipuim însă un spaţiu în întregime vid. Dumnezeu putea pune în el materie, fără a comite o derogare faţă de celelalte lucruri: deci, această materie el a pus-o într-însul; deci nu există spaţiu în întregime vid; deci totul e plin. Acelaşi raţionament dovedeşte că nu există corpuscul care să nu fie subdivizat. Iată acum celălalt raţionament, luat din necesitatea unei raţiuni suficiente: Nu poate exista un principiu prin care să se determine proporţia materiei, adică a plinului faţă de vid, sau a vidului faţă de plin. Se va spune poate că ele trebuie să fie egale între ele; cum însă materia este mai perfectă decît vidul, raţiunea cere să fie observată între ele proporţia geometrică şi ca să existe cu atît mai mult plin, cu cît el merită să fie preferat. Însă în felul acesta nu va mai exista de loc vid, căci perfecţiunea materiei stă, faţă de aceea a vidului, în raportul de ceva, la nimic. Tot astfel stau lucrurile cu atomii. Ce temei s-ar putea găsi care să pună o limită naturii în progresul subdiviziunii? Ficţiuni cu totul arbitrare şi nedemne de filozofia adevărată. Temeiurile care se aduc în sprijinul vidului nu sînt decît sofisme.

A PATRA REPLICĂ A D-LUI CLARKE

1 şi 2. Doctrina pe care o găsim aici duce la necesitate şi fatalitate; în adevăr, ea presupune că motivele

stau cu voința unui agent inteligent în același raport în care stau greutățile cu o balanță; așa încît, atunci cînd două lucruri sînt absolut indiferente, un agent inteligent nu poate alege pe unul sau pe celălalt, — întocmai cum balanța nu se poate mișca cînd greutățile sînt egale de cele două părți. Iată însă în ce constă diferența. O balanță nu este un agent: ea este cu totul pasivă, și greutățile acționează asupra ei, — așa încît, cînd greutățile sînt egale, nu există nimic care să o poată mișca. Ființele inteligente însă sînt agenți, ele nu sînt pur pasive; iar motivele nu acționează asupra lor cum acționează greutățile asupra unei balanțe. Ele posedă forțe active și acționează uneori în virtutea unor motive puternice, alteori datorită unor motive slabe, iar alteori cînd lucrurile sînt absolut indiferente. În acest ultim caz pot exista foarte bune temeiuri pentru a acționa, deși două sau mai multe moduri de a acționa pot fi absolut indiferente. Învățatul autor presupune mereu contrariul, ca principiu; el însă nu aduce pentru aceasta nici o dovadă scoasă din natura lucrurilor sau din perfecțiunile lui Dumnezeu.

3 și 4. Dacă raționamentul care se găsește aici ar fi bine fundat, el ar dovedi că Dumnezeu nu a creat nici o materie, ba chiar că este cu neputință ca el să poată crea materie. Căci părțile materiei, de orice fel ar fi ea, fiind perfect solide, sînt și perfect asemenea — dacă ele au figuri și dimensiuni egale; ceea ce se poate totdeauna presupune ca fiind posibil. Aceste părți de materie ar putea deci ocupa tot atît de bine un alt loc decît cel pe care-l ocupă; și, în consecință, era cu neputință — după raționamentul învățatului autor — ca Dumnezeu să le așeze acolo unde le-a așezat acum, fiindcă el ar fi putut cu aceeași ușurință să le așeze în ordine inversă. Este adevărat că nu s-ar putea găsi două frunze, nici poate două picături de apă perfect asemenea, fiindcă ele sînt corpuri foarte compuse. Lucrurile însă nu stau așa cînd e vorba de părțile materiei simple și solide. Ba chiar cît privește cele compuse, nu este imposibil ca Dumnezeu să facă două picături de apă cu

desăvîrșire asemenea; și cu toată această asemănare perfectă, ele nu ar fi o singură și aceeași picătură de apă. Adaug că locul uneia din aceste picături nu ar fi locul celeilalte, deși situația lor ar fi cu totul indiferentă. Același raționament e valabil și în ce privește prima determinație a mișcării — într-o anumită direcție sau în direcția opusă.

5 și 6. Deși două lucruri sînt perfect asemenea, ele nu încetează de a fi două lucruri. Părțile timpului sînt tot atît de perfect asemenea ca și ale spațiului, și totuși două momente nu sînt același moment: ele nu sînt nici două nume ale unui singur și același moment. Dacă Dumnezeu n-ar fi creat decît în momentul acesta lumea, lumea n-ar fi fost creată în momentul în care a fost. Și dacă Dumnezeu a dat Universului (sau dacă îi poate da) o întindere mărginită, urmează că Universul trebuie să fie în chip natural capabil de mișcare; căci ceea ce este mărginit nu poate fi imobil. Se vede deci din cele ce am spus că cei care susțin că Dumnezeu nu putea crea lumea în alt timp, sau în alt loc decît acela în care a creat-o, fac în chip necesar materia infinită și eternă și reduc totul la necesitate și la destin.

7. Dacă Universul are o întindere mărginită, spațiul care se află dincolo de lume nu este de loc imaginar, ci real. În lumea însăși, spațiile vide nu sînt imaginare. Deși într-un recipient există raze de lumină și poate vreo altă materie în foarte mică cantitate, totuși lipsa de rezistență arată limpede că cea mai mare parte din acest spațiu este lipsit de materie. Căci subtilitatea materiei nu poate fi cauza lipsei de rezistență. Mercurul este compus din părți care sînt tot atît de subtile și de fluide ca ale apei, și totuși el opune de zece ori mai multă rezistență. Rezistența aceasta provine așadar din cantitate și nu din grosimea particulelor materiei.

8. Spațiul lipsit de corpuri este proprietatea unei substanțe imateriale. Spațiul nu este mărginit de corpuri, ci el există deopotrivă în corpuri și în afara corpurilor. Spațiul nu este cuprins între corpuri, ci

corpurile, aflîndu-se în spațiul imens, sînt ele însele mărginite de propriile lor dimensiuni.

9. Spațiul vid nu este atribut fără subiect, căci prin spațiu vid noi nu înțelegem un spațiu în care nu se află nimic, ci un spațiu fără corp. Dumnezeu este desigur prezent în tot spațiul vid; și poate că în acest spațiu se mai găsesc încă și alte substanțe, care nu sînt materiale și care, prin urmare, nu sînt tangibile, nici percepute de vreun alt simț.

10. Spațiul nu e o substanță, ci un atribut; iar dacă el este atribut al unei ființe necesare, el trebuie (ca toate celelalte atribute ale unei ființe necesare) să existe în chip mai necesar decît înseși substanțele care nu sînt necesare. Spațiul este nemăsurat, imuabil și etern; și trebuie să spunem același lucru despre durată. Dar de aici nu urmează că există ceva etern în afara lui Dumnezeu. Căci spațiul și durata nu sînt în afara lui Dumnezeu: ele sînt urmări imediate și necesare ale existenței sale, fără de care el nu ar fi etern și pretutindeni prezent[21].

11 și 12. Infiniții nu sînt compuși din finiți decît în felul în care finiții sînt compuși din infinitezimali. Am arătat mai sus în ce sens se poate spune că spațiul are părți sau că el e lipsit de părți. Părțile, în sensul care se dă acestui cuvînt cînd el este aplicat corpurilor, sînt separabile, juxtapuse, desprinse între ele, independente unele de altele și capabile de mișcare. În spațiul infinit însă, cu toate că imaginația noastră poate într-un fel concepe părți într-însul, totuși aceste părți, impropriu numite astfel, sînt esențial imobile și inseparabile unele de altele; de aici urmează că el este esențial simplu și absolut indivizibil.

13. Dacă lumea are o întindere limitată, ea poate fi pusă în mișcare de puterea lui Dumnezeu; și, în consecință, argumentul meu întemeiat pe această mobilitate este o dovadă concludentă. Chiar dacă două locuri ar fi deplin asemenea, ele nu sînt unul și același loc. Mișcarea sau repausul Universului nu sînt una și aceeași stare: așa cum nu sînt aceeași stare mișcarea

sau repausul unui vas, numai fiindcă un om închis în cabină nu-şi poate da seama dacă vasul merge sau nu, cînd mişcarea lui este uniformă. Deşi omul acesta nu îşi dă seama de mişcarea vasului, mişcarea nu este mai puţin o stare reală şi diferită de repaus, şi ea produce efecte reale şi diferite de acesta; iar dacă ar fi oprită brusc, ar urma alte efecte reale. La fel s-ar întîmpla cu o mişcare a Universului imposibil de perceput. La acest argument, asupra căruia D-l cavaler Newton insistă mult in ale sale *Principii Matematice*, nu s-a răspuns. După ce a considerat proprietăţile, cauzele şi efectele mişcării, Sir Newton se serveşte de consideraţia aceasta pentru a arăta diferenţa care există între mişcarea reală, adică transportul unui corp dintr-o parte a spaţiului în alta, şi mişcarea relativă, care nu este decît o schimbare a ordinii sau a situaţiei corpurilor între ele. E vorba de un argument matematic care face dovada, folosind efecte reale, că poate exista o mişcare reală acolo unde nu există nici o mişcare relativă; şi invers, că poate exista o mişcare relativă acolo unde nu există nici o mişcare reală: este, zic, un argument matematic, la care nu se răspunde atunci cînd doar se afirmă contrariul[22].

14. Realitatea spaţiului nu este o simplă supoziţie: ea a fost dovedită prin argumentele pe care le-am adus mai sus şi la care nu s-a răspuns. Autorul nu a răspuns nici la alt argument, anume că spaţiul şi timpul sînt cantităţi — ceea ce nu se poate spune despre situaţie şi ordine.

15. N-ar fi fost cu neputinţă ca Dumnezeu să facă lumea mai devreme sau mai tîrziu decît a făcut-o. Nu este imposibil nici ca el să o distrugă mai devreme sau mai tîrziu decît ea va fi în realitate distrusă. Cît priveşte *doctrina eternităţii lumii, aceia care presupun că* materia şi spaţiul sînt acelaşi lucru trebuie să presupună că lumea este nu numai infinită şi eternă, ci, pe deasupra, că imensitatea şi eternitatea ei sînt necesare — ba tot atît de necesare ca spaţiul şi durata, care nu *depind de voinţa lui Dumnezeu*, ci de existenţa lui.

Dimpotrivă, cei care cred că Dumnezeu a creat materia în cantitatea, timpul şi spaţiile pe care le-a ales, nu se lovesc de nici o dificultate. Căci înţelepciunea lui Dumnezeu a putut avea foarte bune temeiuri să creeze lumea aceasta la un anumit timp; ea a putut face alte lucruri înainte ca lumea aceasta să fie creată; şi poate face alte lucruri după ce această lume va fi distrusă.

16 şi 17. Am dovedit mai sus că spaţiul şi timpul nu sînt ordinea lucrurilor, ci cantităţi reale; ceea ce nu se poate spune despre ordine şi despre situaţie. Învăţatul autor nu a răspuns încă la aceste dovezi; şi dacă el nu răspunde la ele, tot ceea ce spune este o contradicţie, aşa cum singur mărturiseşte aici.

18. *Uniformitatea* tuturor părţilor spaţiului nu e o dovadă că Dumnezeu nu ar putea acţiona în orice parte a spaţiului ar voi. Dumnezeu poate avea bune temeiuri pentru a crea făpturi finite; iar făpturi finite nu pot exista decît în locuri particulare. Şi cum toate locurile sînt în mod originar asemenea (chiar dacă locul nu ar fi decît situaţia corpurilor), cînd Dumnezeu aşază un cub de materie înapoia altui cub egal de materie, mai degrabă decît invers, alegerea aceasta nu este nedemnă de perfecţiunea lui Dumnezeu, deşi aceste două situaţii sînt perfect asemenea; căci pot exista foarte bune temeiuri pentru existenţa acestor două cuburi, şi ele nu ar putea exista decît într-una sau în cealaltă din aceste două situaţii deopotrivă de raţionale. *Hazardul lui Epicur nu este o alegere, ci o necesitate oarbă.*

19. Dacă argumentul care se găseşte aici dovedeşte ceva, el dovedeşte (cum am spus deja mai sus, în § 3) că Dumnezeu n-a creat şi nu poate crea nici o materie, fiindcă, de la început, situaţia părţilor egale şi similare ale materiei era cu necesitate indiferentă, ca şi prima determinare a mişcării lor — într-o anumită direcţie sau în direcţia opusă.

20. Nu înţeleg ce vrea să dovedească aici autorul în ce priveşte subiectul de care vorbim.

21. A spune că Dumnezeu nu poate pune margini cantității de materie înseamnă a afirma un lucru de prea mare importanță pentru a fi admis fără dovadă. Iar dacă Dumnezeu nu poate pune margini nici duratei materiei, urmarea va fi că lumea este infinită și eternă, în chip necesar și independent de Dumnezeu.

22 și 23. Dacă argumentul care se găsește aici ar fi bine întemeiat, el ar dovedi că Dumnezeu nu se poate opri de a face tot ce el poate face; și, prin urmare, că el nu se poate opri de a face infinite și eterne toate creaturile. Potrivit acestei doctrine însă, Dumnezeu nu ar mai fi cel ce guvernează lumea: el ar fi doar un agent necesar, adică nici măcar un agent, ci destinul, natura și necesitatea.

24—28. Se revine aici la sensul uzual al cuvîntului *sensorium,* deși Sir Newton s-a servit de un corectiv atunci cînd a întrebuințat acest cuvînt. Nu este necesar să mai adaug ceva la ceea ce am spus deja asupra acestui lucru.

29. Spațiul este locul tuturor lucrurilor și tuturor ideilor, așa cum durata este durata tuturor lucrurilor și tuturor ideilor. Am arătat mai sus că doctrina aceasta nu tinde să facă din Dumnezeu sufletul lumii. Între Dumnezeu și lume nu există uniune. S-ar putea spune, cu mai multă dreptate, că spiritul omului e sufletul imaginilor pe care el le percepe decît că Dumnezeu este sufletul lumii, în care el este pretutindeni prezent și asupra căreia el acționează așa cum vrea, fără ca lumea să acționeze asupra lui. Cu tot acest răspuns, care s-a văzut mai sus, autorul nu încetează de a repeta aceeași obiecție de mai multe ori, ca și cum nu i s-ar fi răspuns.

30. Nu înțeleg ce vrea să spună autorul printr-un principiu de reprezentare. Sufletul percepe lucrurile fiindcă imaginile lor îi sînt aduse de organele simțurilor. Dumnezeu percepe lucrurile fiindcă este prezent în substanțele lucrurilor înseși. El nu le percepe producîndu-le incontinuu (căci după munca creației, el se odihnește), ci el le percepe fiindcă este continuu pre-

zent în toate lucrurile pe care le-a creat.

31. Dacă sufletul n-ar acţiona asupra trupului, şi totuşi trupul, prin simpla mişcare mecanică a materiei, s-ar conforma voinţei sufletului, într-o varietate infinită de mişcări spontane, — aceasta ar fi un miracol perpetuu. Armonia prestabilită nu este decît un cuvînt sau un termen artificios, şi nu este de nici un folos la explicarea cauzei unui efect atît de miraculos.

32. A presupune că în mişcarea spontană a corpurilor sufletul nu dă nici o mişcare nouă sau un impuls nou materiei, ci toate mişcările spontane sînt produse printr-o impulsie mecanică a materiei, înseamnă a reduce totul la destin şi la necesitate. Cînd însă spunem că Dumnezeu acţionează în lume asupra tuturor creaturilor, aşa cum voieşte, fără a fi unit cu ele şi fără ca vreun lucru să acţioneze asupra lui, aceasta arată cu evidenţă diferenţa dintre un guvernator care este prezent pretutindeni şi un suflet imaginar al lumii.

33. Orice acţiune consistă în comunicarea unei forţe noi lucrurilor asupra cărora ea se exercită. Fără aceasta, acţiunea nu ar fi o acţiune reală, ci o simplă pasiune, ca în toate legile mecanice ale mişcării. Dacă însă comunicarea unei forţe noi este ceva supranatural, urmează că toate acţiunile lui Dumnezeu sînt supranaturale şi el este în întregime exclus din guvernămîntul lumii. Urmează, de asemenea, de aici sau că toate acţiunile oamenilor sînt supranaturale, sau că omul este o pură maşină, întocmai ca un orologiu.

34 şi 35. S-a arătat mai sus diferenţa care există între adevărata idee de Dumnezeu şi aceea a unui suflet al lumii.

36. Am răspuns mai sus la ceea ce se găseşte aici.

37. Sufletul nu este difuzat în creier, ci el este prezent în locul care constituie *sensoriul*.

38. Ceea ce se spune aici e o simplă afirmaţie fără de probă. Două corpuri lipsite de elasticitate, ciocnindu-se cu forţe contrare şi egale, îşi pierd mişcarea lor. Şi D-l cavaler Newton a dat un exemplu matematic, din care

se vede că mișcarea scade și crește continuu în cantitate, fără a fi comunicată altor corpuri[23].

39. Faptul despre care se vorbește aici nu constituie o lipsă, cum presupune autorul, ci este adevărata natură a materiei inactive.

40. Dacă argumentul care se găsește aici este bine întemeiat, el dovedește că Universul trebuie să fie infinit, că el a existat din eternitate și că el nu poate înceta de a exista; apoi, că totdeauna Dumnezeu a creat atîția oameni și atîtea ființe cîte era cu putință să creeze, și le-a creat pentru a le ține în existență atîta timp cît îi era cu putință.

41. Nu înțeleg ce vor să spună cuvintele: o ordine sau o situație care face corpurile capabile de situare. Mi se pare că aceasta înseamnă că situația este cauza situației. Am dovedit mai sus că spațiul nu este ordinea corpurilor și am arătat, în această replică a patra, că autorul nu a răspuns la argumentele pe care le-am înfățișat. Nu e mai puțin evident că timpul nu este ordinea lucrurilor care se succed unul după altul, de vreme ce cantitatea timpului poate fi mai mare sau mai mică, și totuși ordinea aceasta să nu înceteze de a fi aceeași. Ordinea lucrurilor care se succed unul după altul, în timp, nu este timpul însuși; căci ele pot urma unul după altul — mai repede sau mai încet — în aceeași ordine de succesiune, dar nu în același timp. Presupunînd că nu ar exista făpturi, ubicuitatea lui Dumnezeu și continuitatea existenței sale ar face ca spațiul și durata să fie exact aceleași ca și în prezent.

42. Se face aici apel la opinia comună, trecîndu-se peste rațiune; cum însă opinia comună nu este regula adevărului, filozofii nu trebuie să recurgă la ea.

43. Ideea de miracol cuprinde cu necesitate ideea de lucru rar și extraordinar. Căci altfel nu e nimic mai minunat și care să ceară o putere mai mare decît unele din lucrurile pe care le numim naturale: ca, de exemplu, mișcările corpurilor cerești, nașterea și formația plantelor și animalelor etc. Totuși, acestea nu sînt miracole, fiindcă ele sînt lucruri comune. Nu urmează

totuși de aici că tot ce e rar și extraordinar ar fi un miracol. Căci unele lucruri de natura aceasta pot fi efecte neregulate și mai puțin frecvente ale cauzelor ordinare — ca eclipsele, monștrii, nebunia la oameni și o infinitate de alte lucruri pe care vulgul le numește extraordinare.

44. Se recunoaște aici ceea ce am spus noi. Totuși, se susține un lucru contrar sentimentului obișnuit al teologilor atunci cînd se presupune că un înger poate face minuni.

45. Este adevărat că dacă un corp ar atrage pe un altul fără intervenția vreunui mijloc, aceasta ar constitui nu un miracol, dar o contradicție; căci ar presupune că un lucru acționează acolo unde nu se găsește. Însă mijlocul prin care două corpuri se atrag unul pe altul poate fi invizibil și intangibil și de o natură diferită de a mecanismului; ceea ce nu ne împiedică să putem numi naturală o acțiune regulată și constantă, de vreme ce ea este mult mai puțin miraculoasă decît mișcarea animalelor, care nu trece totuși drept un miracol[24].

46. Dacă prin termenul de forțe naturale se înțeleg aici forțe mecanice, atunci toate animalele, fără a excepta oamenii, vor fi pure mașini, întocmai ca un orologiu. Dacă însă termenul acesta nu înseamnă forțe mecanice, atunci gravitația poate fi produsă de forțe regulate și naturale, deși ele nu sînt mecanice.

N. B. S-a răspuns deja argumentelor pe care D-l Leibniz le-a adăugat într-o apostilă la scrisoarea a patra. Singurul lucru care trebuie observat aici este că, susținînd imposibilitatea atomilor fizici (nu sînt în discuție aici punctele matematice), D-l Leibniz susține o contradicție manifestă. Căci, sau există în materie părți perfect solide, sau nu există. Dacă există și dacă subdivizîndu-le obținem particule noi, avînd toate aceeași figură și aceleași dimensiuni (ceea ce este totdeauna posibil), atunci aceste noi particule vor fi atomi fizici, perfect asemenea între ei. Dacă însă nu există în materie părți perfect solide, atunci nu există de loc mate-

rie în Univers; căci cu cît divizăm și subdivizăm mai mult un corp, spre a ajunge în cele din urmă la părți perfect solide și lipsite de pori, cu atît proporția porilor față de materia solidă a acestui corp crește. Așadar, dacă prelungind diviziunea și subdiviziunea la infinit, este cu neputință să ajungem la părți perfect solide și lipsite de pori, urmarea va fi că corpurile sînt compuse numai din pori (raportul acestora față de părțile solide crescînd necontenit) și, prin urmare, că nu există de loc materie; ceea ce este o absurditate manifestă. Și raționamentul va fi același în ce privește materia din care sînt alcătuite speciile particulare de corpuri, fie că presupunem că porii sînt lipsiți de materie, fie că ei sînt umpluți cu o materie străină.

REPLICA A CINCEA A D-LUI LEIBNIZ, SAU RĂSPUNSUL LA A PATRA REPLICĂ A D-LUI CLARKE

La § § 1 și 2

1. Voi răspunde de data aceasta mai pe larg, pentru a lămuri dificultățile și pentru a vedea dacă există dorința de a asculta de rațiune și se dau dovezi de dragoste pentru adevăr, sau dacă totul nu se reduce decît la șicane, fără a se lămuri nimic.

2. Se face adesea încercarea de a mi se pune pe seamă afirmația necesității și a fatalității, deși nimeni poate nu a explicat mai bine și mai adîncit decît am făcut-o eu în *Teodicee*, adevărata diferență dintre *libertate*, contingență, spontaneitate — de o parte — și *necesitatea* absolută, hazardul, constrîngerea — de cealaltă parte[25]. Nu știu încă dacă lucrul acesta se face intenționat, orice aș putea spune eu, sau dacă aceste imputări sînt de bunăcredință și provin din faptul că părerile mele nu au fost încă bine cîntărite. Mă voi convinge curînd de ceea ce trebuie să cred în această privință și mă voi conduce în consecință.

3. Este adevărat că *temeiurile* rațiunii, în spiritul înțeleptului, și *motivele*, în oricare spirit, au o acțiune

corespunzătoare efectului pe care-l produc într-o *balanță greutățile*. Se obiectează că această concepție duce la *necesitate* și la *fatalitate*. Dar lucrul acesta se afirmă fără să se dovedească și fără să se ia cunoștință de explicațiile pe care le-am dat altădată pentru a înlătura dificultățile ce se pot ridica.

4. Totodată, mi se pare că se folosește aici un echivoc. Există *necesități* care trebuie admise. Căci trebuie să distingem între o *necesitate absolută* și o *necesitate ipotetică*. Trebuie să distingem de asemenea între o *necesitate* care are loc fiindcă opusul ei implică contradicție, și care este numită *logică, metafizică sau matematică*, și o *necesitate morală*, potrivit căreia înțeleptul alege alternativa cea mai bună, și orice spirit urmează înclinația cea mai puternică.

5. *Necesitatea ipotetică* este aceea pe care o impune contingențelor viitoare *supoziția* sau *ipoteza* previziunii și preordonării lor de către Dumnezeu. Și trebuie să o admitem, afară dacă nu refuzăm lui Dumnezeu, ca Socinienii, previziunea contingențelor viitoare și providența care ordonează și guvernează în detaliu lucrurile.

6. Dar nici această previziune, nici această preordonare nu constituie o abatere de la *libertate*. Căci Dumnezeu, pe care rațiunea supremă îl face să aleagă dintre mai multe rînduiri ale lucrurilor, adică dintre mai multe lumi posibile pe cea în care creaturile libere vor lua cutare sau cutare rezoluții — deși nu fără concursul său —, a făcut, în felul acesta, orice eveniment, sigur și determinat, o dată pentru totdeauna, fără ca prin aceasta să impieteze asupra libertății acestor creaturi: căci simplul decret al alegerii nu schimbă în nici un fel naturile libere, pe care Dumnezeu le vedea în ideile sale, ci doar le actualizează[26].

7. Cît privește *necesitatea morală*, la rîndul ei nici ea nu e o abatere de la *libertate*. Căci atunci cînd înțeleptul, și mai ales Dumnezeu (înțeleptul suveran), alege soluția cea mai bună, el nu este pentru aceasta mai puțin liber; dimpotrivă, a nu fi împiedicat să făptuiești

ce este mai bine constituie cea mai desăvîrșită libertate. Iar cînd altcineva alege, potrivit binelui celui mai aparent și celui care îl înclină mai mult, el imită prin aceasta libertatea înțeleptului, în măsura în care îi îngăduie dispoziția sa proprie; și fără aceasta, alegerea n-ar fi decît o întîmplare oarbă.

8. Binele însă, atît cel adevărat cît și cel aparent, într-un cuvînt motivul, *înclină* fără a necesita, adică fără a impune o necesitate absolută. Căci atunci cînd Dumnezeu, de exemplu, alege binele cel mai mare, ceea ce el nu alege, fiind inferior în perfecțiune, nu este pentru aceasta mai puțin posibil. Dacă însă soluția aleasă de Dumnezeu ar fi absolut necesară, orice altă alternativă ar fi imposibilă — împotriva ipotezei —, căci Dumnezeu alege una *dintre* posibilități, adică una din *mai multe* alternative, care nici una nu implică contradicție[27].

9. A spune că Dumnezeu nu poate alege *decît* soluția cea mai bună și a conclude de aici că ceea ce el nu alege este imposibil înseamnă a confunda termenii: *puterea* și *voința*, *necesitatea metafizică* și *necesitatea morală*, *esențele* și *existențele*. Căci ceea ce este necesar, este necesar în virtutea esenței sale, întrucît opusul său implică o contradicție; contingentul însă, care există, își datorește existența sa principiului binelui celui mai mare, care este *rațiunea suficientă* a lucrurilor. Și de aceea eu spun că motivele înclină, fără a necesita, și că există în lucrurile contingente certitudine și infailibilitate, nu însă *necesitate absolută*. Adăugați la acestea ceea ce se va spune mai jos la nr. 73 și 76.

10. Și am arătat îndeajuns în *Teodiceea* mea că această *necesitate morală* este fericită, conformă perfecțiunii divine, conformă principiului mare al existențelor, care constă în nevoia de o *rațiune suficientă;* în timp ce necesitatea absolută și metafizică depinde de celălalt mare principiu al raționamentelor noastre, acela care privește esențele, — adică de principiul identității sau al contradicției; căci ceea ce este necesar în chip

absolut este singura alternativă posibilă și singura lipsită de contradicție.

11. Am arătat, de asemenea, că *voința* noastră *nu urmează* totdeauna întocmai ce îi dictează *înțelegerea practică;* căci ea poate avea sau poate găsi temeiuri pentru a-și *suspenda* hotărîrea pînă la o dezbatere ulterioară.

12. A mi se atribui, după toate acestea, o *necesitate absolută,* fără a avea ceva de obiectat împotriva considerațiilor pe care le-am expus, și care merg pînă la fundul lucrurilor — poate mai departe decît ceea ce se vede în altă parte —, înseamnă doar îndărătnicie nerațională.

13. În ce privește *fatalitatea,* care mi se impută de asemenea, este vorba tot de un echivoc. Există un *fatum mahomedanum,* un *fatum stoicum,* un *fatum christianum*[29]. *Destinul după felul turcesc* pretinde că efectele ar urma chiar dacă ar fi evitată cauza, ca și cum ar exista o necesitate absolută. *Destinul stoic* cere să ne păstrăm liniștea, căci, de vreme ce nu ne putem ridica împotriva cursului lucrurilor, trebuie să ne constrîngem la răbdare. Sîntem însă de acord că ceea ce există este un *fatum christianum,* o cale sigură pentru toate lucrurile, orînduită de prevederea și providența lui Dumnezeu. *Fatum* este derivat din *fari,* adică *a pronunța, a decide,* și, în sensul bun, desemnează decretul providenței. Iar cei care i se supun cunoscînd perfecțiunile divine — cunoaștere din care urmează iubirea de Dumnezeu (căci iubirea constă în delectarea pe care ne-o procură această cunoaștere) —, nu se înarmează doar cu răbdare, ca filozofii păgîni, ci sînt mulțumiți de ceea ce ordonă Dumnezeu, știind că el face totul așa cum e mai bine: și nu numai pentru cel mai mare bine general, ci și pentru binele cel mai mare particular, al celor care îl iubesc.

14. Am fost obligat să mă întind, pentru a nimici o dată pentru totdeauna imputările neîntemeiate ce mi se aduc, și sper să o pot face, pentru spiritul persoanelor echitabile, prin aceste explicații. Voi trece acum

la o obiecție care se ridică împotriva comparației pe care o fac eu între greutățile unei *balanțe* și *motivele voinței*. Se obiectează că *balanța* este pur pasivă și mișcată de presiunea greutăților, în timp ce *agenții inteligenți* și înzestrați cu voință sînt *activi*. La aceasta răspund că principiul după care este nevoie de o rațiune suficientă e comun *agenților* și *pacienților*. Și unii și alții au nevoie de o rațiune suficientă pentru *acțiunea* ca și pentru *pasiunea lor*. Nu numai *balanța* însăși rămîne inactivă atunci cînd este supusă la presiuni egale, de o parte și de alta, dar nici *greutățile egale* nu acționează cînd ele sînt în echilibru; așa încît o greutate nu poate coborî, fără ca cealaltă să se ridice în aceeași măsură.

15. Trebuie de asemenea să observăm că, propriu vorbind, motivele nu acționează asupra spiritului în felul în care acționează greutățile asupra balanței, ci mai degrabă spiritul este cel care acționează, în virtutea motivelor, care constituie *dispozițiile* sale la acțiune. Așadar a pretinde, cum se face aici, că spiritul preferă uneori motivele slabe celor mai tari, ba preferă chiar motivelor înseși ceea ce este indiferent, înseamnă a separa *spiritul* de *motive*, ca și cum acestea s-ar găsi *în afara lui*, așa cum este deosebită greutatea de balanță[29]; și ca și cum ar exista în *spirit* alte *dispoziții* la acțiune decît *motivele* înseși, iar spiritul ar respinge sau ar accepta motivele, în virtutea acestor dispoziții. În realitate, motivele cuprind *toate dispozițiile* pe care le poate avea spiritul pentru a acționa voluntar; căci ele nu cuprind numai *temeiurile raționale*, ci și *înclinațiile* care vin din pasiuni sau din alte impresii anterioare. Așadar, dacă Spiritul ar da preferință înclinației slabe față de cea puternică, el ar acționa împotriva lui însuși și în alt mod decît este dispus să acționeze. Ceea ce arată că noțiunile care se opun aici noțiunilor mele sînt superficiale și, cînd le considerăm de aproape, se dovedesc a nu avea nimic solid.

16. A spune iarăși, ca în explicațiile ce se dau aici, că *spiritul poate avea bune temeiuri pentru a acționa*,

chiar cînd nu are nici un motiv și cînd lucrurile sînt *absolut indiferente*, este o contradicție manifestă; căci, dacă el are temeiuri bune pentru hotărîrea pe care o ia, lucrurile nu-i sînt indiferente.

17. Iar a spune că dacă există *temeiuri* raționale pentru acțiune se va acționa, *chiar dacă înseși căile acțiunii ar fi absolut indiferente*, este iarăși a vorbi cu totul superficial și într-un fel ce nu se poate susține. Căci nu avem o *rațiune suficientă de a acționa*, dacă nu avem, totodată, o *rațiune suficientă* de a acționa într-un anumit fel; orice acțiune fiind individuală și nu generală, nici desprinsă de circumstanțele ei, și ea avînd nevoie de o cale anumită pentru a fi efectuată. Prin urmare, cînd există o *rațiune suficientă* pentru a acționa *așa* și nu altfel, există totodată o rațiune suficientă pentru a acționa pe *calea* aceasta; și, în consecință, căile nu sînt nicidecum *indiferente;* ori de cîte ori există *temeiuri suficiente* pentru o acțiune singulară, există temeiuri suficiente pentru tot ce este cerut de ea, pentru rechizitele ei. Să se vadă încă ce vom spune mai jos la nr. 66.

18. Raționamentele acestea sar în ochi și este foarte curioasă imputarea ce mi se aduce că eu aș prezenta principiul meu, anume nevoia de o *rațiune suficientă*, fără nici o probă — scoasă fie din natura lucrurilor, fie din perfecțiunile divine. Căci *natura lucrurilor* cere ca orice eveniment să-și aibă în prealabil condițiile sale, rechizite, dispoziții potrivite — a căror existență constituie tocmai rațiunea lui suficientă.

19. Iar *perfecțiunea lui Dumnezeu* cere ca toate acțiunile lui să fie conforme înțelepciunii sale, încît să nu i se poată reproșa că a acționat fără temei rațional, sau chiar că a preferat un temei mai slab unuia mai puternic.

20. Voi vorbi însă mai pe larg la sfîrșitul scrisorii despre soliditatea și importanța acestui mare principiu al *nevoii de o rațiune suficientă*, pentru orice se întîmplă — principiu a cărui răsturnare ar ruina cea mai bună parte din întreaga filozofie. De aceea este cu totul

curioasă afirmația că invocîndu-l, eu comit o *petiție de principiu;* și se vede bine că părerile ce se susțin sînt imposibil de susținut, de vreme ce se ajunge la respingerea acestui mare principiu, unul dintre cele mai esențiale ale rațiunii.

La § § 3 și 4

21. Trebuie să mărturisim că deși acest mare principiu a fost recunoscut, el nu a fost încă folosit îndeajuns. Și aceasta este, în bună parte, cauza pentru care pînă astăzi *filozofia primă* a fost atît de puțin fecundă și puțin demonstrativă. Din el eu deduc, între alte consecințe, că nu există în natură *două* ființe reale și absolute *indiscernabile;* căci dacă ar exista, Dumnezeu și natura ar acționa fără temei rațional, tratînd pe una din ele altfel decît pe cealaltă[30]; și astfel, Dumnezeu nu produce *două* porțiuni de materie perfect *egale și asemenea.* Se răspunde la concluzia mea, fără a se răsturna temeiul ei; și i se răspunde printr-o obiecție foarte slabă. *Argumentarea aceasta* (se spune), *dacă ar fi bună, ar dovedi că este cu neputință lui Dumnezeu să creeze în general materie; căci părțile perfect solide ale materiei, dacă le luăm egale și cu aceeași figură* (ceea ce este o supoziție posibilă), *ar fi exact una ca cealaltă.* Dar este o petiție de principiu cu totul manifestă să se presupună asemănarea aceasta perfectă, care după mine nu poate fi admisă. Supoziția aceasta a *două lucruri indiscernabile*, ca aceea a două porțiuni de materie care s-ar asemăna perfect între ele, pare posibilă în termeni abstracți; dar ea nu este compatibilă cu ordinea lucrurilor, nici cu înțelepciunea divină, în care nimic nu este îngăduit fără temei rațional. Vulgul își închipuie astfel de lucruri fiindcă se mulțumește cu noțiuni incomplete. Și aceasta este una dintre greșelile atomiștilor.

22. Pe deasupra, eu nu admit în materie porțiuni perfect *solide*, adică dintr-o singură bucată, lipsite de orice varietate sau mișcare particulară în părțile lor,

cum sînt concepuţi pretinşii atomi. A admite astfel de corpuri este tot o părere vulgară şi rău înţeleasă. Potrivit demonstraţiilor mele, orice porţiune de materie este subdivizată *actual* în porţiuni mişcate în chip diferit, şi nici una nu este în întregime la fel cu cealaltă[31].

23. Afirmasem că printre lucrurile *sensibile* nu se găsesc niciodată două *indiscernabile;* că, de exemplu, nu vei găsi două *frunze* într-o grădină, nici două picături de apă perfect asemenea. Lucrul acesta mi se acordă în ce priveşte frunzele şi poate *(perhaps)* în ce priveşte picăturile de apă; el ar fi putut fi admis însă fără a sta la îndoială, adică fără *perhaps* (*senza forse,* ar zice un italian) şi pentru picăturile de apă.

24. Cred că observaţiile acestea generale care privesc lucrurile *sensibile* sînt valabile în măsura cuvenită şi pentru cele *care nu cad sub simţuri;* şi că în această privinţă se poate spune, cum spunea Arlequin în *Împăratul Lunii,* că şi acolo este întocmai ca aici. Iar faptul că nu se găseşte nici un exemplu de *lucruri indiscernabile* constituie o mare prezumţie împotriva acestora. Se ridică însă obiecţii împotriva acestei concluzii: căci, se spune, corpurile sensibile sînt *compuse,* în timp ce există, se susţine, şi corpuri nesensibile, care sînt *simple.* Răspunsul meu este iarăşi că eu nu admit asemenea corpuri. După mine nu există nimic *simplu* decît *monadele* adevărate, care nu au părţi, nici întindere. Corpurile simple, şi chiar cele perfect similare, sînt consecinţa presupoziţiei greşite a *vidului* şi a *atomilor,* adică de fapt a filozofiei leneşe, care nu duce analiza lucrurilor destul de departe şi îşi închipuie că poate ajunge la primele elemente corporale ale naturii — fiindcă aceasta ar satisface imaginaţia noastră.

25. Cînd eu neg că ar exista două picături de apă complet asemenea sau două alte lucruri *indiscernabile,* eu nu spun că ar fi absolut *imposibil* să presupunem astfel de lucruri, ci numai că lucrul acesta este împotriva *înţelepciunii* divine şi prin urmare nu există.

La § § 5 și 6

26. Recunosc că dacă ar exista două lucruri perfect *indiscernabile,* ele ar fi *două:* supoziția aceasta este însă falsă și contrară principiului mare al rațiunii. Filozofii vulgari s-au înșelat cînd au crezut că există lucruri care diferă *solo numero,* adică numai fiindcă sînt *două;* din această eroare s-au născut nedumeririle lor cu privire la ceea ce ei numeau *principiul individuației*[32]. Metafizica a fost tratată de obicei ca o simplă doctrină *terminologică,* ca un dicționar filozofic, fără să se ajungă la discuția lucrurilor înșeși. Filozofia superficială, ca aceea a atomiștilor și a partizanilor vidului, își făurește singură lucruri, pe care temeiurile superioare ale rațiunii nu le admit. Nădăjduiesc că demonstrațiile mele vor schimba fața filozofiei, cu toate slabele obiecții ce mi se aduc, cum sînt cele de aici.

27. Părțile timpului sau locului, luate *în ele însele,* sînt lucruri ideale; în felul acesta ele se aseamănă perfect, ca două *unități abstracte.* Dar nu tot așa se întîmplă cu două *unități concrete* sau cu două timpuri *efective,* ori cu două spații *pline,* adică în adevăr *actuale.*

28. Eu nu spun că *două* puncte ale spațiului sînt *același* punct, nici că *două* momente ale timpului sînt un *același* moment — cum se pare că mi se impută: dar se poate să ne închipuim, din lipsă de cunoștință, că există *două* momente deosebite acolo unde nu există decît unul; așa cum am arătat în art. 17 din răspunsul precedent, că în geometrie se face adesea supoziția a *două* cazuri, pentru a se înfățișa eroarea cuiva care ne contrazice, și nu se găsește apoi decît *unul* singur. Dacă cineva ar pretinde că o linie dreaptă taie pe cealaltă în *două* puncte, se va găsi la sfîrșit că cele *două* puncte pretinse trebuie să coincidă și nu pot forma decît *un* singur punct[33].

29. Am demonstrat că *spațiul* nu este altceva decît o *ordine* a existenței lucrurilor, care se observă în simultaneitatea lor. Prin urmare, ficțiunea unui Univers

material *finit*, care s-ar plimba întreg într-un spațiu gol infinit, nu se poate admite. Ea este cu desăvîrșire irațională și *imposibil de folosit*. Căci, pe lîngă faptul că nu există spațiu real afară din Universul material, o atare acțiune ar fi lipsită de scop; ar fi o lucrare care nu săvîrșește nimic, *agendo nihil agere*. Nu s-ar produce printr-însa nici o schimbare care să poată fi observată de cineva, oricine ar fi el. Toate acestea sînt închipuiri ale *filozofilor care se folosesc de noțiuni incomplete* și fac din spațiu o realitate absolută. Simplii matematicieni, care se mulțumesc numai cu jocurile imaginației, sînt în stare să-și făurească atari noțiuni: ele însă sînt nimicite de temeiuri superioare ale rațiunii.

30. Vorbind în mod absolut, s-ar părea că Dumnezeu poate face Universul material *finit* în extensiune; contrarul însă apare mai în conformitate cu înțelepciunea sa.

31. Eu nu admit că tot ce este *finit* este *mobil*. Chiar după ipoteza adversarilor mei, o parte a *spațiului*, deși *finită*, nu este *mobilă*. Trebuie ca ceea ce este *mobil* să-și poată schimba situația în raport cu altceva, și ca o stare nouă, *discernabilă* față de cea dintîi, să poată lua loc; altminteri, schimbarea este o ficțiune. Prin urmare, trebuie ca un finit mobil să facă parte din altul pentru ca să poată avea loc o *schimbare observabilă*.

32. Descartes a susținut că materia nu are margini și nu cred că teza lui a fost deplin înlăturată[34]. Dar chiar dacă teza aceasta i s-ar acorda, nu ar rezulta de aici că materia este necesară, nici că ea a existat din eternitate, căci difuziunea aceasta fără margini a materiei nu ar fi decît un efect al alegerii lui Dumnezeu, care ar fi socotit că este mai bine să fie așa.

La § 7

33. Deoarece spațiul în sine este un lucru ideal, ca și timpul, spațiul dinafara lumii nu poate fi decît imaginar, așa cum au recunoscut scolasticii înșiși. Tot ast-

fel spațiul vid, în lume, pe care eu îl cred tot imaginar, în virtutea temeiurilor pe care le-am înfățișat.

34. Mi se aduce obiecția *vidului* inventat de D-l Guericke din Magdeburg, care se obține pompînd aerul dintr-un recipient, și se pretinde că, în parte cel puțin, în acest recipient avem în adevăr vid perfect, adică spațiu fără materie. Aristotelicienii și cartezienii, care nu admit vidul adevărat, au răspuns la această experiență a D-lui Guericke, ca și la aceea a D-lui Torricelli de la Florența (care golea aerul dintr-un tub de sticlă prin mijlocirea mercurului), că în tub sau în recipient nu există nicidecum vid, întrucît sticla are pori subtili, prin care razele de lumină, razele magnetului și alte materii foarte subtile pot trece. Și eu sînt de părerea lor și găsesc că recipientul poate fi comparat cu o cutie plină de găuri, care s-ar afla în apă și în care s-ar găsi pești și alte corpuri grosolane; dacă acestea ar fi scoase din cutie, locul lor ar fi luat indată de apă. Singura diferență ar fi că apa, deși fluidă și mai docilă decît aceste corpuri grosolane, este totuși tot atît de grea și de masivă ca ele — sau chiar mai mult —, în timp ce materia care pătrunde în recipient în locul aerului este mult mai subtilă. Noii partizani ai vidului răspund la această obiecție că nu de grosimea materiei, ci numai de cantitatea ei depinde rezistența, și că, prin urmare, în mod necesar acolo unde e mai puțină rezistență, e mai mult vid; ei adaugă că subtilitatea nu joacă aici nici un rol și că părțile argintului viu sînt tot atît de subtile și de fine ca cele ale apei, și totuși argintul viu opune o rezistență de peste zece ori mai mare. La aceasta răspund că ceea ce produce rezistență nu este atît cantitatea de materie, cît dificultatea cu care ea cedează. De exemplu, *lemnele care plutesc* conțin mai puțină materie grea decît apa dintr-un volum egal, totuși ele opun rezistență mai multă corăbiei, decît apa.

35. Iar cît despre *argintul viu*, el conține în adevăr aproximativ de 14 ori mai multă materie grea decît apa dintr-un volum egal; dar nu urmează că el conține

de 14 ori mai multă materie, în chip absolut. Dimpotrivă, apa conține tot atîta materie, dacă luăm însă împreună cu materia sa proprie, care posedă greutate, o materie străină lipsită de greutate, care pătrunde prin porii ei. Căci atît argintul viu, cît și apa sînt mase de materie grea, ciuruită de pori, prin care trece multă materie lipsită de greutate (și care nu opune rezistență sensibilă) — așa cum este, după cît se pare, aceea a razelor de lumină și a altor fluiduri care nu cad sub simțuri —, cum este mai ales fluidul care dă naștere greutății corpurilor grosolane, îndepărtîndu-se de centrul către care le face să meargă. Căci este o ficțiune bizară a considera că toată materia este grea, ba gravitează chiar către oricare altă materie, — ca și cum fiece corp ar atrage în genere orice alt corp, potrivit maselor și distanțelor lor; și aceasta printr-o *atracție* propriu-zisă, care nu ar fi derivată dintr-o împingere ascunsă a corpurilor; în timp ce, dimpotrivă, ponderea corpurilor sensibile către centrul Pămîntului trebuie să fie produsă prin mișcarea unui fluid oarecare. Și la fel în ce privește alte ponderi, ca acelea ale planetelor către Soare sau între ele. (Niciodată un corp nu este mișcare în mod natural decît printr-un alt corp care îl împinge venind în atingere cu el; și după aceasta, el își continuă mișcarea pînă cînd este împiedicat de un alt corp, care vine în atingere cu el. Orice altă operație asupra corpurilor trebuie socotită sau miraculoasă, sau imaginară).

La § § 8 și 9

36. Obiectasem că spațiul considerat fără corpuri drept ceva real și absolut ar fi un lucru etern, neschimbător, independent de Dumnezeu; s-a încercat să se elimine dificultatea, spunîndu-se că spațiul e proprietatea lui Dumnezeu. Am răspuns la aceasta, în scrisoarea precedentă, că proprietatea lui Dumnezeu este imensitatea; dar că spațiul, care este adesea măsurat prin corpuri, și imensitatea lui Dumnezeu, nu sînt același lucru.

37. Am mai adus încă obiecția că dacă spațiul este o proprietate și dacă spațiul *infinit* este imensitatea lui Dumnezeu, atunci spațiul *finit* va fi întinderea sau dimensiunea unui lucru finit. Așadar, spațiul ocupat de un corp va fi *întinderea acelui corp*, ceea ce e absurd, întrucît un corp poate să-și schimbe spațiul, dar nu își poate părăsi *întinderea sa.*

38. Am mai întrebat apoi: dacă spațiul este o proprietate, atunci proprietatea cărui lucru va fi spațiul *vid mărginit* care este închipuit în recipientul golit de aer. Nu pare rațional să spunem că acest spațiu gol, rotund sau pătrat, ar fi o proprietate a lui Dumnezeu. Va fi el, poate, atunci, proprietatea vreunor substanțe imateriale, întinse, imaginare, închipuite (cum se pare) în spațiile imaginare?

39. Dacă spațiul este proprietatea sau afecțiunea substanței ce se află în spațiu, acel spațiu va fi cînd *afecțiunea unui corp*, cînd afecțiunea altui corp; cînd a unei substanțe *imateriale*, cînd poate a lui *Dumnezeu* — atunci cînd spațiul este lipsit de orice altă substanță materială sau imaterială. Iată o bizară proprietate sau afecțiune, care trece *din subiect în subiect*. Subiectele își vor părăsi astfel accidentele lor, ca pe o haină, pentru ca alte subiecte să o poată îmbrăca. Cum vom mai deosebi, după toate acestea, accidentele și substanțele?

40. Iar dacă *spațiile mărginite* sînt afecțiunile substanțelor mărginite care se găsesc într-însele, și dacă *spațiul infinit* este proprietatea lui Dumnezeu, trebuie (bizar lucru!) ca proprietatea lui Dumnezeu să fie compusă din afecțiunile creaturilor; căci toate spațiile finite, luate împreună, alcătuiesc spațiul infinit.

41. Dacă însă se neagă că spațiul mărginit ar fi o afecțiune a lucrurilor mărginite, atunci e tot atît de puțin rațional ca spațiul infinit să fie afecțiunea sau proprietatea unui lucru infinit. Atinsesem toate aceste dificultăți în scrisoarea precedentă; nu mi se pare însă că s-ar fi încercat să se răspundă la ele.

42. Mai am încă alte argumente împotriva bizarei închipuiri că spațiul este o proprietate a lui Dumnezeu.

Dacă lucrul acesta este adevărat, atunci spațiul intră în *esența* lui Dumnezeu. Spațiul are însă părți; așadar, în esența lui Dumnezeu s-ar găsi părți — *spectatum admissi*![94a].

43. În plus, spațiile sînt cînd goale, cînd pline; vor exista, prin urmare, în esența lui Dumnezeu părți o dată goale, altă dată pline, și prin urmare supuse unei *schimbări perpetue*. Corpurile care umplu spațiul ar umple o parte din esența lui Dumnezeu și s-ar măsura printr-însa; iar dacă se admite vidul, o parte din esența lui Dumnezeu se va afla în recipient. *Acest Dumnezeu alcătuit din părți* ar semăna foarte mult cu Dumnezeul stoic, care era Universul întreg, considerat ca un animal divin.

44. Dacă spațiul infinit este imensitatea lui Dumnezeu, timpul infinit va fi eternitatea lui Dumnezeu: va trebui, așadar, să spunem că ceea ce se găsește în spațiu se găsește în imensitatea lui Dumnezeu și, prin urmare, în esența lui; și că ceea ce se găsește în timp se găsește în eternitatea lui Dumnezeu. Fraze *bizare* care arată limpede că se face abuz de termeni.

45. Iată încă un exemplu de acest abuz. Datorită imensității sale, Dumnezeu se află în toate spațiile. Dar dacă Dumnezeu este *în* spațiu, cum se poate spune că spațiul este *în* Dumnezeu sau că spațiul este proprietatea lui? Am auzit toți, desigur, că proprietatea se găsește în subiect; dar n-am auzit niciodată că subiectul s-ar găsi în proprietate. Tot așa, Dumnezeu există în fiece timp: cum este atunci timpul în Dumnezeu și cum poate fi el o proprietate a lui Dumnezeu? Paradoxuri perpetue!

46. Mi se pare că se confundă imensitatea sau *întinderea lucrurilor*, cu *spațiul*, potrivit căruia această întindere e considerată. Spațiul infinit nu este imensitatea lui Dumnezeu; spațiul finit nu este întinderea corpurilor, așa cum timpul nu este durata. Lucrurile își păstrează întinderea, dar ele nu-și păstrează totdeauna spațiul. Fiecare lucru își are întinderea sa proprie, pro-

pria sa durată; dar el nu își are timpul său propriu și nu își păstrează propriul său spațiu.

47. Iată cum ajung oamenii să-și formeze noțiunea de spațiu[35]. Ei observă că mai multe lucruri există în același timp și constată între ele o anumită ordine de coexistență, potrivit căreia raportul unora față de altele este mai mult sau mai puțin simplu. Aceasta constituie *situația* sau distanța lor. Cînd se întîmplă ca unul din aceste lucruri coexistente să-și schimbe raportul său față de o mulțime altele, fără ca acestea să și le schimbe între ele, și un lucru nou dobîndește raportul pe care cel dintîi îl avea cu ele, se zice că al doilea a venit în *locul* celui dintîi; iar schimbarea aceasta o numim *mișcare* și ea se află în lucrul în care se găsește cauza imediată a schimbării. Și chiar dacă mai multe sau chiar toate aceste lucruri și-ar schimba direcția și viteza, potrivit unor anumite reguli cunoscute, se poate determina totdeauna raportul de situație pe care l-ar dobîndi fiecare din ele față de fiecare din celelalte; și chiar situația pe care fiecare altul ar avea-o, sau pe care el ar avea-o față de fiecare altul, dacă el nu s-ar fi schimbat, sau dacă s-ar fi schimbat în alt mod. Și presupunînd sau făcînd ficțiunea că printre aceste lucruri coexistente există cîteva, în număr suficient, care să nu fi suferit schimbări într-însele, se va spune că cele care au cu aceste lucruri fixe raportul pe care-l aveau altele față de acestea mai înainte, au același *loc* pe care-l avuseseră cele dintîi. Iar ansamblul tuturor acestor locuri este numit *spațiu*. Se vede astfel că pentru a avea ideea de loc, și prin urmare ideea de *spațiu*, ajunge să considerăm aceste *raporturi* și regulile după care ele se schimbă, fără a avea nevoie să ne figurăm aici vreo realitate absolută în afara lucrurilor a căror situație o considerăm. Și, ca să dăm un fel de definiție, *locul* este ceea ce spunem că e același pentru A și B, cînd raportul de coexistență al lui B față de C, E, F, G etc. concordă în întregime cu raportul de coexistență pe care l-a avut A față de acestea, — presupunînd că în C, E, F, G etc. nu a în-

tervenit nici o cauză de schimbare. S-ar putea spune, de asemenea, fără *ecteză* (adică fără a intra în mai multe detalii), că *locul* este ceea ce, în momente diferite, e același pentru existențe diferite, atunci cînd raporturile acestora de coexistență față de anumite lucruri existente, presupuse *fixe* de la unul din aceste momente la celălalt, concordă în întregime. Iar existențe *fixe* sînt existențele în care nu a intervenit o cauză care să le schimbe *ordinea* lor de coexistență cu altele; sau (ceea ce este același lucru), în care nu a avut loc nici o mișcare. În sfîrșit, *spațiul* este ceea ce rezultă din locurile luate împreună. Și este bine să remarcăm aici diferența dintre loc și raportul de situație, care se găsește în corpul ce ocupă locul. Căci locul lui *A* și al lui *B* este același; în timp ce raportul lui *A* față de corpurile fixe nu este exact și individual *același* cu raportul pe care *B* (care îi va lua locul) îl va avea față de aceleași repere fixe, ci raporturile lor doar concordă între ele. Căci două subiecte diferite, *A* și *B*, nu pot avea exact aceeași afecțiune individuală, un același accident individual neputîndu-se găsi în două subiecte, nici trece din subiect în subiect. Spiritul însă, nemulțumit numai cu concordanța, caută o identitate, un lucru care să fie cu adevărat același, și-l concepe ca exterior acestor subiecte; aceasta este ceea ce numim aici *loc* sau *spațiu*. Totuși, el nu poate fi decît ideal, el nu conține decît o anumită *ordine* în care spiritul concepe aplicarea raporturilor; întocmai cum spiritul își poate figura o ordine constînd din *linii genealogice*, a căror mărime n-ar consta decît din numărul generațiilor și în care fiece persoană și-ar avea locul. Iar dacă am adăuga ficțiunea metempsihozei și s-ar reîntoarce în lume aceleași suflete omenești, persoanele și-ar putea schimba locul în ordinea genealogică. Cel care a fost tată sau bunic ar putea deveni fiu sau nepot etc. Și totuși aceste locuri, linii și *spații genealogice*, deși ele ar exprima adevăruri reale, nu ar fi decît lucruri ideale. Voi da încă un exemplu de dispoziția pe care o are spiritul de a forma, cu ocazia accidente-

lor ce se găsesc în subiecte, ceva care să le răspundă, în afara subiectelor. Raportul sau proporția între două linii, *L* și *M*, poate fi conceput în trei feluri: ca raport al celei mai mari *L*, către cea mai mică *M*; ca raport al celei mai mici *M*, către cea mai mare *L* și, în sfîrșit, ca ceva extras din amîndouă, adică drept raport între *L* și *M*, fără a lua în considerare care este termenul anterior sau cel posterior, subiectul sau obiectul. Și, de fapt, în felul acesta sînt considerate în muzică proporțiile. În prima considerație, *L*, cea mai mare, este subiectul; în a doua, *M*, cea mai mică, este subiectul acestui accident, pe care filozofii îl numesc relație sau raport. Dar care va fi subiectul lui, în înțelesul al treilea? Nu putem spune că *L* și *M*, amîndouă împreună, sînt subiectul unui atare accident; căci am avea astfel un accident în două subiecte, cu un picior într-unul și cu altul în celălalt, ceea ce este împotriva noțiunii de accident. Așadar, ar trebui să spunem că acest raport, în al treilea înțeles, este în adevăr exterior subiectelor; dar că nefiind nici substanță, nici accident, el trebuie să fie un lucru pur ideal, a cărui considerație nu e totuși lipsită de utilitate. De altfel, am făcut aici oarecum ca Euclid, care neputînd explica, în sensul absolut al lui, ce este *raportul* pentru geometrie, definește foarte bine ce înseamnă *raporturi aceleași*. Tot astfel și eu, pentru a explica ce este *locul*, am căutat să definesc ce înseamnă un *același loc*. Mai fac în sfîrșit observația că urmele mobilelor, lăsate uneori de ele asupra lucrurilor imobile pe care-și exercită mișcarea, au dat ocazie imaginației oamenilor să-și formeze această idee — ca și cum ar rămîne încă o urmă chiar unde nu există nici un lucru imobil; sensul acesta însă este numai ideal și înseamnă doar că *dacă s-ar afla acolo ceva imobil, am putea arăta pe el urma*. Și datorită acestei analogii, noi imaginăm *locuri*, *urme*, *spații*, deși lucrurile acestea nu constau decît în adevărul *raporturilor* și nicidecum într-o realitate absolută.

48. De altfel, dacă spațiul gol de orice corp (care e imaginat aici) nu este cu totul gol, cu ce este el plin?

Există poate spirite posedînd extensiune sau substanțe imateriale, capabile să se extindă și să se contracte, care se plimbă printr-insul și care se pătrund fără a se incomoda, așa cum se pătrund umbrele a două corpuri pe suprafața unui zid? Văd reîntorcîndu-se închipuirile comice ale răposatului Henry Morus (om învățat și cu intenții bune, de altfel) și ale cîtorva alții, care au crezut că spiritele acestea se pot face impenetrabile, atunci cînd le place. Au fost chiar unii care și-au închipuit că omul, în starea de integritate, avea și darul penetrațiunii; dar că prin căderea sa, el a devenit solid, opac și impenetrabil. Nu înseamnă aceasta a răsturna noțiunile lucrurilor, a atribui lui Dumnezeu părți, a atribui spiritelor extensiune? Principiul *nevoii de o rațiune suficientă* face el singur să dispară toate aceste spectre ale imaginației. Oamenii ajung lesne să-și plăsmuiască ficțiuni, din pricină că nu folosesc bine acest mare principiu.

La § 10

49. Nu se poate spune că o *durată* anumită este eternă; dar se poate spune că *lucrurile* care durează mereu sînt eterne, cîștigînd mereu o durată nouă. Tot ce există din timp și din durată, fiind succesiv, piere încontinuu; și cum ar putea exista în mod etern un lucru care, ca să vorbim exact, nu există niciodată? Căci cum ar putea exista un lucru din care nici o parte nu există niciodată? Din timp nu există niciodată decît momentele, iar momentul nu este nici măcar o parte a timpului. Oricine va lua în considerare aceste observații va înțelege perfect că timpul nu poate fi decît un lucru ideal: iar analogia timpului și a spațiului îl va duce la judecata că unul este tot atît de ideal ca celălalt. Totuși, dacă spunîndu-se că durata unui lucru este eternă se înțelege numai că lucrul durează etern nu am nici o obiecție.

50. Dacă realitatea spațiului și a timpului este necesară pentru imensitatea și eternitatea lui Dumnezeu,

dacă trebuie ca Dumnezeu să fie în spațiu, dacă a fi în spațiu este o proprietate a lui Dumnezeu, atunci urmează că Dumnezeu e, într-un fel oarecare, dependent de timp și de spațiu și are nevoie de ele. Căci subterfugiul că spațiul și timpul sînt în Dumnezeu, și ca proprietăți ale lui Dumnezeu, ne este deja închis. S-ar putea oare suporta părerea după care corpurile s-ar plimba prin părțile esenței divine?

La § § 11 și 12

51. Fiindcă obiectasem că spațiul nu poate fi în Dumnezeu, deoarece el are *părți,* se caută alt subterfugiu și, părăsind sensul îndeobște admis al termenilor, se susține că spațiul nu are părți, întrucît părțile sale nu sînt separabile și nu pot fi depărtate unele de altele prin desprinderea lor. Dar este de ajuns faptul că spațiul are părți, fie că părțile sînt separabile sau nu; și aceste părți pot fi determinate în spațiu fie prin corpurile care se găsesc în ele, fie prin liniile sau suprafețele care se pot trasa într-însul.

La § 13

52. Pentru a se putea dovedi că spațiul, fără corpuri, este o realitate absolută mi se obiectase că Universul material finit s-ar putea mișca liber în spațiu. Am răspuns că nu pare *potrivit rațiunii* să admitem că Universul material este finit; și chiar dacă am presupune acest lucru, este nerațional să admitem că Universul s-ar afla în *mișcare* în alt fel decît întrucît părțile lui își schimbă între ele situația; căci o mișcare a totului ca atare nu ar produce nici o *schimbare care să poată fi observată,* și ea ar fi lipsită de scop. Altceva este cînd părțile sale își schimbă între ele situația; căci atunci se recunoaște aici o mișcare în spațiu, constînd însă în *ordinea raporturilor* care sînt schimbate. Mi se replică acum că adevărul mișcării este independent de *observație* și că o corabie poate înainta fără ca cel care se află într-însa să-și dea seama. Răspund că mișcarea

este independentă de *observație;* dar că ea nu este independentă de *observabilitate,* de putința de a fi observată. Nu există mișcare, cînd nu există o *schimbare observabilă.* Ba chiar, dacă nu există *schimbare observabilă,* nu există de loc *schimbare*[36]. Părerea contrară e întemeiată pe supoziția unui spațiu real absolut, supoziție pe care am răsturnat-o prin demonstrație, în virtutea principiului *necesității unei rațiuni suficiente* a lucrurilor.

53. Nu găsesc nimic în *definiția a 8-a a „Principiilor Matematice ale Naturii",* nici în *scolia acestei definiții,* care să dovedească sau care ar putea dovedi realitatea spațiului în sine. Totuși, recunosc că este diferență între *mișcarea absolută adevărată, a unui corp, și simpla schimbare relativă a situației lui în raport cu alt corp.* Căci atunci cînd cauza imediată a schimbării se găsește în corp, corpul este cu adevărat în mișcare; și ca urmare, situația celorlalte corpuri în raport cu el va fi schimbată în consecință, deși cauza acestei schimbări nu se află în ele. Este adevărat că, vorbind exact, nu există nici un corp care să fie perfect și cu totul în repaus; dar de aceasta se face abstracție aici, considerîndu-se lucrul în mod matematic. Așadar, nu am lăsat nimic fără răspuns, din tot ce s-a afirmat în sprijinul realității absolute a spațiului. Și am demonstrat falsitatea acestei realități printr-un principiu fundamental, dintre cele mai raționale și mai verificate, împotriva căruia nu s-ar putea găsi nici o excepție și nici o obiecție. Pe de altă parte, din tot ce am spus se poate vedea că eu nu pot admite un *Univers mobil,* nici vreun *loc* afară din Universul material.

La § 14

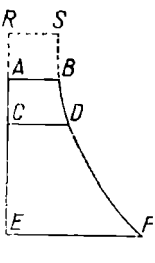
54. Nu cunosc nici o obiecție la care să nu fi răspuns, cred, în mod suficient. Iar cît privește obiecția că spațiul și timpul sînt *cantități,* sau mai degrabă lucruri înzestrate cu cantitate, pe cînd situația și ordinea nu sînt astfel de lucruri, răspund că *ordinea* își are și ea

cantitatea ei; avem intr-insa ceea ce precede și ceea ce urmează; avem distanță sau interval. Lucrurile relative își au *cantitatea* lor, întocmai ca cele absolute. De exemplu, în matematică *rapoartele* sau proporțiile își au *cantitatea* lor și ele se măsoară prin *logaritmi;* și totuși ele sînt relații. Prin urmare, deși timpul și spațiul constau în *raporturi*, ele își au, nu mai puțin, *cantitatea* lor.

La § 15

55. În ceea ce privește întrebarea dacă Dumnezeu a putut crea lumea mai devreme, trebuie să ne înțelegem bine. Întrucît am demonstrat că *timpul* fără lucruri nu e decît o simplă posibilitate ideală, este limpede că dacă cineva ar spune că însăși lumea aceasta, care a fost efectiv creată, ar fi putut fi creată *mai înainte,* fără nici o altă schimbare, el nu va spune *nimic inteligibil.* Căci nu există nici un semn sau diferență prin care să fie cu putință să cunoaștem că ea ar fi fost creată *mai înainte.* Prin urmare, cum am spus deja, ar fi o presupunere himerică. Ar însemna să facem din timp un lucru absolut, independent de Dumnezeu; pe cînd timpul trebuie să fie coexistent creaturilor și el nu se concepe decît prin *ordinea* și *cantitatea* schimbărilor lor.

56. Însă vorbind în sens absolut, *se poate concepe* că un Univers a început *mai înainte* decît a început efectiv. Să presupunem că Universul nostru, sau vreun altul, e reprezentat prin figura *AF;* că ordonata *AB* reprezintă prima lui stare și că ordonatele *CD, EF* reprezintă stări următoare. Eu spun că *putem concepe* că el a început *mai înainte,* concepînd figura prelungită înapoi și adăugînd la ea *RABS.* Căci în acest fel, mulțimea lucrurilor fiind mărită, timpul va fi și el mai mare. Alta este însă întrebarea, dacă o atare creștere este rațională și conformă înțelepciunii divine. Și va trebui să răspundem că ea nu este



rațională, altfel Dumnezeu ar fi realizat-o. Ar fi ca și cum: *humano capiti cervicem pictor equinam jungere si velit*[36a]. Tot astfel în ce privește distrugerea lumii. Așa cum am putea concepe ceva adăugat lumii, la început, am putea concepe și o reducere a ei, către sfîrșit. Dar această reducere ar fi și ea *lipsită de rațiune*.

57. Se vede astfel cum trebuie înțeles cuvîntul că Dumnezeu a creat lucrurile la *timpul* cînd *a voit* el; căci aceasta depinde de *lucrurile* pe care a decis să le creeze. Lucrurile însă fiind hotărîte împreună cu raporturile lor, nu mai poate fi vorba de o alegere privind *timpul*, nici *locul* — care nu au nimic real într-însele, luate aparte — și nici ceva determinant sau chiar numai discernabil.

58. Nu se poate spune, prin urmare, cum se face aici, că înțelepciunea lui Dumnezeu poate avea *bune temeiuri* pentru a crea această lume în cutare *timp particular*, timpul acesta particular, luat fără lucruri, constituind o *ficțiune imposibilă*, și *temeiuri bune* pentru alegere neputîndu-se găsi acolo unde totul este indiscernabil.

59. Cînd vorbesc de lumea aceasta, eu înțeleg tot Universul creaturilor materiale și imateriale, luate împreună, de la începutul lucrurilor; dacă însă nu s-ar înțelege decît începutul lumii materiale, și s-ar presupune înaintea ei creaturi imateriale, s-ar face prin aceasta un pas înainte către rațiune. Căci atunci *timpul*, fiind *demarcat* prin lucruri existînd deja, nu ar mai fi indiferent; și ar putea avea loc o alegere într-însul. Este adevărat că dificultatea ar fi doar amînată. Căci presupunînd că întregul Univers al creaturilor imateriale și materiale, luate împreună, a început, nu mai e loc pentru o alegere în ce privește timpul cînd Dumnezeu ar voi să îl situeze.

60. Așadar nu trebuie să spunem, cum se face aici, că Dumnezeu a creat lucrurile într-un *spațiu* sau într-un *timp* particular, care *i-a plăcut*. Căci toate timpurile și toate spațiile în ele însele fiind perfect uni-

forme și indiscernabile, unul nu ar putea să *placă* mai mult decît celălalt.

61. Nu vreau să mă opresc aici asupra părerii mele, pe care am explicat-o in altă parte, că nu există nici o substanță creată lipsită complet de materie. Căci eu consider, împreună cu cei vechi, și așa cum cere rațiunea, că îngerii sau inteligențele și sufletele separate de corpul grosolan au totdeauna corpuri subtile, deși ele însele sînt incorporale. Filozofia comună admite lesne tot felul de ficțiuni; a mea este mai severă.

62. Eu nu spun că materia și spațiul sînt același lucru; spun numai că nu există spațiu acolo unde nu e materie; și că spațiul în sine însuși nu e o realitate absolută. Spațiul și materia diferă între ele ca timpul și mișcarea. Deși sînt diferite, lucrurile acestea sînt totuși *inseparabile*.

63. Nu rezultă însă de loc de aici că materia ar fi eternă și necesară, afară dacă nu presupunem că *spațiul* este etern și necesar; presupunere rău întemeiată, oricum s-ar încerca.

La § § 16 și 17

64. Cred că am răspuns la toate, și în particular la obiecția după care spațiul și timpul au o *cantitate*, iar ordinea nu. *A se vedea mai sus*, nr. 54.

65. Contradicția, cum am arătat limpede, se găsește în ipoteza pe care o face partea adversă, aceasta căutînd o diferență acolo unde nu se găsește nici una. Și ar fi evident o nedreptate să se deducă de aici că eu am recunoscut o contradicție în propria mea părere.

La § 18

66. Revine aici un raționament pe care l-am răsturnat deja mai sus, la nr. 17. Se spune că Dumnezeu poate avea *bune temeiuri* pentru a plasa două cuburi perfect egale și asemenea; și deci, se spune, el trebuie să le desemneze locurile lor, deși condițiile sînt perfect egale; dar lucrul nu trebuie să fie desprins de cir-

cumstanțele lui. Raționamentul acesta constă în noțiuni incomplete. Hotărîrile lui Dumnezeu nu sînt niciodată abstracte sau imperfecte, ca și cum Dumnezeu ar decide mai întîi să creeze cele două cuburi și apoi ar hotărî, aparte, unde să le pună. Oamenii, mărginiți cum sînt, pot să procedeze astfel: ei vor hotărî ceva și apoi se vor găsi în încurcătură în privința mijloacelor, căilor, locurilor, împrejurărilor. Dumnezeu nu ia niciodată o hotărîre privitoare la scopuri, fără să ia în același timp o hotărîre și în privința mijloacelor și a tuturor împrejurărilor. Ba am arătat chiar, în *Teodicee*, că propriu vorbind nu există pentru Universul întreg decît un singur decret prin care se decide admiterea lui, de la posibilitate, la existență. Așadar, Dumnezeu nu va alege nici un cub fără să aleagă în același timp locul lui; și el *nu va face niciodată o alegere* între *indiscernabile*.

67. Părțile spațiului nu sînt determinate și deosebite decît prin lucrurile care se găsesc în el; iar diversitatea lucrurilor în spațiu determină pe Dumnezeu să acționeze diferit asupra unor părți diferite ale spațiului. Spațiul însă, luat fără lucruri, nu are nimic determinant, ba chiar el nu este ceva *actual*.

68. Dacă Dumnezeu s-a decis să așeze un anumit cub de materie, el s-a hotărît de asemenea în privința locului unde să așeze acest cub; aceasta însă a făcut-o în raport cu alte porțiuni ale materiei și nu în raport cu spațiul luat separat, în care nu se găsește nimic care să determine o alegere.

69. Înțelepciunea lui Dumnezeu însă nu îngăduie ca el să așeze în același timp două cuburi perfect egale și asemănătoare, fiindcă nu se poate găsi nici un temei pentru a le atribui locuri diferite; am avea o *voință lipsită de motiv determinant*.

70. Comparasem o *voință lipsită de motiv* (ca aceea atribuită lui Dumnezeu de raționamentele superficiale) cu *hazardul* lui Epicur. Mi se obiectează că hazardul lui Epicur este o necesitate oarbă și nu o decizie a voinței. Răspund că *hazardul* lui Epicur nu este o ne-

cesitate, ci este ceva indiferent. Epicur îl introducea tocmai pentru a evita necesitatea. Este adevărat că hazardul este orb; dar o *voință lipsită de motiv* nu ar fi mai puțin oarbă și nu ar fi mai puțin datorată *purului hazard*.

La § 19

71. Se repetă aici ceea ce am dovedit deja că e greșit, la nr. 21: anume că materia nu ar putea fi creată dacă Dumnezeu nu ar alege între indiscernabili. Obiecția ar fi întemeiată, dacă materia ar consista din atomi, din corpuri perfect similare sau din alte asemenea ficțiuni pe care le concepe filozofia superficială; dar același mare principiu, care condamnă alegerea între indiscernabili, nimicește și aceste ficțiuni rău construite.

La § 20

72. Mi se obiectase *(Replica a treia nr. 7 și 8)* că Dumnezeu nu ar avea într-însul un principiu de acțiune, dacă el ar fi determinat de *lucrurile externe*. Am răspuns că ideile lucrurilor externe sînt în el, și astfel el e determinat de temeiuri interne, adică de înțelepciunea sa. Acum nu se mai ține seamă cu privire la ce am spus acest lucru.

La § 21

73. Se confundă adesea în obiecțiile ce mi se aduc ceea ce Dumnezeu nu *voiește* cu ceea ce el nu *poate*. *A se vedea mai sus nr. 9 și mai jos nr. 76.* De exemplu, Dumnezeu *poate* face tot ce este posibil, dar el nu *voiește* să facă decît ceea ce este mai bun. Prin urmare, eu nu spun, cum mi se impută aici, că Dumnezeu nu *poate* pune margini extensiunii materiei; dar că, după cît se vede, el nu *voiește* aceasta și a găsit că e mai bine să nu îi pună limite.

74. De la extensiune la durată, *non valet consequen-*

tia. Dacă extensiunea materiei nu are margini, nu urmează de aici că *durata* ei este și ea lipsită de margini, chiar înapoi — cu alte cuvinte că ea n-a avut un început. Dacă stă în natura lucrurilor, luate în total, să crească uniform în perfecțiune, atunci Universul creaturilor trebuie să fi avut un început[37]; prin urmare vor exista temeiuri pentru a limita *durata* lucrurilor, chiar dacă nu ar exista temeiuri pentru a-i limita întinderea. În plus, începutul lumii nu contrazice infinitatea duratei sale *a parte post*, adică în ce privește urmarea; în schimb, marginile Universului s-ar opune infinității întinderii lui. Prin urmare, este mai rațional să admitem un început al lumii decît să admitem margini ale ei; pentru a păstra și într-o privință și în alta caracterul infinit al autorului ei.

75. Totuși, cei care au admis *eternitatea* lumii sau cel puțin posibilitatea eternității ei, cum au făcut teologi celebri, nu au negat pentru aceasta dependența lumii de Dumnezeu, cum li se impută aici, fără temei.

La § § 22 și 23

76. Mi se obiectează încă, fără temei, că după mine tot ce poate face Dumnezeu trebuie cu necesitate să se facă. Aceasta, ca și cum s-ar ignora că am respins în mod temeinic părerea aceasta, în *Teodicee*, și că am răsturnat părerea celor ce susțin că nimic altceva nu este posibil decît ceea ce se întîmplă efectiv; ceea ce au mai făcut deja cîțiva filozofi vechi, și printre alții Diodor, citat de Cicero[38]. Se confundă necesitatea morală, care decurge din alegerea binelui celui mai mare, cu necesitatea absolută; se confundă voința lui Dumnezeu cu puterea lui. El poate produce tot ce e posibil, adică tot ce nu implică contradicție; dar el voiește să producă cel mai mare bine din cîte sînt posibile. *A se vedea ce am spus mai sus la nr. 9 și 74.*

77. Prin urmare, cînd produce creaturile, Dumnezeu nu este un agent necesar, de vreme ce el acționează în virtutea unei alegeri. Totuși, a adăuga, cum se face

aici, că un agent necesar nu ar mai fi un agent este fără temei. Se pronunță adesea sentințe cu îndrăzneală și fără temei, opunîndu-mi-se teze care nu pot fi dovedite.

La § § 24—28

78. Se aduce drept scuză că nu s-ar fi spus că spațiul este *sensoriul lui Dumnezeu*, ci doar că el este *ca și sensoriul* său. Mi se pare însă că o expresie este tot atît de puțin convenabilă ca cealaltă.

La § 29

79. *Spațiul* nu este locul tuturor lucrurilor, căci el nu este locul lui Dumnezeu; altfel am avea un lucru coetern lui Dumnezeu și independent de el, ba chiar un lucru de care el ar depinde, — dacă are nevoie de loc.

80. De asemenea, nu văd cum se poate spune că *spațiul* este *locul ideilor*, întrucît *ideile* sînt în *intelect*.

81. Este iarăși foarte bizar a spune că *sufletul omului* este *sufletul imaginilor*. Imaginile, care sînt în intelect, sînt în spirit; dacă însă spiritul ar fi sufletul imaginilor, acestea ar *fi afară dintr-însul. Iar dacă* e vorba de imagini corporale, cum s-ar putea spune că sufletul nostru este sufletul lor, de vreme ce ele nu sînt decît impresii trecătoare în corpul al cărui suflet el este?

82. Dacă Dumnezeu simte ce se petrece în lume, prin *mijlocirea unui sensoriu*, atunci lucrurile par a acționa asupra lui și el este conceput așa cum se concepe *sufletul lumii*. Mi se impută că repet obiecțiile, fără să iau cunoștință de răspunsuri; dar nu văd nicăieri că s-ar fi înlăturat această dificultate; s-ar face mai bine dacă *s-ar renunța cu totul la acest pretins sensoriu*.

La § 30

83. Se pretinde că nu se înțelege în ce sens, după mine, *sufletul e un principiu de reprezentare;* ca și

cum nici nu s-ar fi auzit vreodată de teza *armoniei prestabilite*.

84. Nu sînt de loc de acord cu noțiunile obișnuite după care *imaginile lucrurilor* ar fi *transportate de organe* pînă la suflet. Căci nu se poate concepe prin ce poartă sau prin ce vehicul s-ar putea face transportul imaginilor de la organ pînă la suflet. Concepția aceasta a filozofiei vulgare nu este de loc inteligibilă, cum au arătat-o îndeajuns cartezienii cei noi. Nu se poate explica cum ar putea fi afectată substanța *imaterială* de către *materie:* și a susține un lucru ininteligibil aici înseamnă a recurge la noțiunea scolastică, himerică, a nu știu căror *specii intenționale*, neexplicabile, care ar trece din organe în suflet. Cartezienii noi au văzut dificultatea, dar nu au rezolvat-o; ei au recurs la un concurs al lui Dumnezeu (cu totul particular), care ar fi într-adevăr miraculos; cred însă că eu am dat *adevărata soluție* a acestei enigme.

85. A spune că Dumnezeu discerne lucrurile care se întîmplă fiindcă este prezent substanțelor și nu în virtutea dependenței în care se află continuarea existenței acestora față de el, continuare ce implică, se poate spune, o *producere continuă*, este a spune lucruri neinteligibile. Simpla *prezență*, adică proximitatea în coexistență, nu e suficientă pentru a înțelege cum ceea ce se petrece într-o ființă, trebuie să corespundă la ceea ce se petrece în altă ființă.

86. Pe de altă parte, se ajunge astfel de-a dreptul la doctrina care face din Dumnezeu *sufletul lumii*, întrucît se consideră că Dumnezeu percepe lucrurile nu în virtutea dependenței acestora de el — adică prin *producerea continuă* a ceea ce este bun și perfect în ele —, ci în virtutea unui simțămînt, ca cel prin care se închipuie că *sufletul nostru* simte ceea ce se petrece în corp. Aceasta înseamnă să degradăm cu totul cunoștința divină.

87. În realitate, felul acesta de a simți este o pură himeră și nu are loc nici chiar în *suflete*. Sufletele simt ce se petrece *în afara* lor prin ceea ce se petrece

în ele, corespunzător lucrurilor dinafară — în virtutea *armoniei* pe care Dumnezeu a stabilit-o dinainte, prin cea mai frumoasă și cea mai admirabilă din toate producțiile sale, și datorită căreia *fiece substanță simplă* este, în virtutea naturii ei, ca să spunem așa, o *concentrație și o oglindă vie a întregului Univers*, potrivit *punctului ei de vedere*[39]. Ceea ce constituie, în plus, una din cele mai frumoase și mai incontestabile probe ale existenței lui Dumnezeu, întrucît singur Dumnezeu, cu alte cuvinte cauza comună, poate realiza această armonie a lucrurilor. Dumnezeu însuși nu poate percepe însă lucrurile prin mijlocul pe care îl dă celorlalte făpturi ca să le perceapă. El le percepe fiindcă este capabil să producă acest mijloc, și nu ar da celorlalte făpturi putința să le simtă la rîndul lor, dacă nu le-ar produce el însuși pe toate, în acord unele cu altele; și dacă n-ar avea astfel în sine reprezentarea lor — nu fiindcă reprezentarea i-ar veni de la ele, ci fiindcă ele însele vin dintr-însul și fiindcă el este cauza lor eficientă și exemplară. Le simte, fiindcă ele provin din el — dacă este îngăduit să spunem că le simte —, ceea ce nu se poate decît despuind termenul de imperfecțiunea sa, care pare să spună că lucrurile acționează asupra lui. Ele sînt, și ele îi sînt cunoscute. fiindcă el le gîndește și le voiește; și fiindcă ceea ce el voiește este, în aceeași măsură, ceea ce există. Aceasta apare cu atit mai mult din faptul că el le face ca unele să fie simțite de altele, și ca ele să se simtă reciproc în virtutea naturilor pe care li le-a dat o dată pentru totdeauna, și pe care el doar le întreține potrivit legilor fiecăreia în parte, legi care, deși diferite, duc la o corespondență exactă a rezultatelor. Ceea ce depășește toate ideile obișnuite despre perfecțiunea divină și despre lucrările lui Dumnezeu, ridicîndu-le pe treapta cea mai înaltă; așa cum a recunoscut D-l Bayle, deși el a crezut fără motiv că aceasta trece peste ceea ce este cu putință[40].

88. Ar fi să abuzăm de textul sfintei scripturi, potrivit căruia Dumnezeu se odihnește după lucrările

sale, dacă am conclude de aici că nu mai există *producere continuată*. Este adevărat că nu există o producere de noi substanțe simple; dar ar fi greșit să deducem de aici că Dumnezeu nu se găsește în lume acum decît în felul în care concepem că se află sufletul în trup, — adică numai întrucît o guvernează prin prezența sa, fără a-i da și un concurs necesar pentru a o ține mai departe în existență.

La § 31

89. *Armonia* sau corespondența dintre *suflet* și *corp* nu este un *miracol* perpetuu, ci, așa cum sînt toate lucrurile naturale, efectul sau urmarea miracolului inițial înfăptuit prin creația lucrurilor. Este adevărat că ea este o perpetuă *minunăție*, cum sînt multe dintre lucrurile naturale.

90. Termenul de *armonie prestabilită* este un termen tehnic, artificial, recunosc; dar el nu este un termen care nu explică nimic, de vreme ce este explicat aici foarte pe înțeles și nu i se obiectează nimic care să arate că există vreo dificultate la înțelegerea lui.

91. Întrucît natura *fiecărei substanțe simple, suflet* sau *monadă adevărată*, este astfel încît starea ei următoare e o consecință a stării ei anterioare, cauza armoniei este deja găsită. Căci Dumnezeu nu are decît să dispună ca substanța simplă să fie o singură dată, la început, o *reprezentare* a *Universului* potrivit *punctului ei de vedere*, — pentru ca de aici să urmeze că ea va fi neîncetat reprezentarea acestuia și că *toate substanțele simple* vor fi totdeauna în *armonie* între ele, întrucît ele *reprezintă* mereu *același Univers*.

La § 32

92. E adevărat că, după mine, *sufletul* nu tulbură legile *corpului*, nici *corpul* legile *sufletului*, și că e vorba numai de acordul lor: unul acționînd liber, potrivit regulilor cauzelor finale, celălalt acționînd în mod mașinal, după legile cauzelor eficiente. Aceasta

însă nu este o derogare de la libertatea sufletelor noastre, cum se pretinde aici. Căci orice agent care acționează potrivit cauzelor finale este liber, deși ajunge la acord cu cel care nu acționează decît prin cauze eficiente, fără cunoștință, adică *mașinal;* deoarece Dumnezeu, prevăzînd ce va face cauza liberă, a regulat de la început *mașina* ei astfel încît aceasta să nu poată fi în dezacord cu ea. Domnul Jaquelot a rezolvat foarte bine această dificultate în una din cărțile sale împotriva D-lui Bayle; și eu am citat pasajul în *Teodicee,* partea I, § 63. Voi vorbi încă de acest lucru mai jos, la nr. 124.

La § 33

93. Eu nu admit că orice *acțiune* dă corpului, asupra căruia se exercită, o *forță nouă.* Se întîmplă adesea în ciocnirea corpurilor ca fiecare să-și păstreze forța sa, ca atunci cînd se ciocnesc direct două corpuri dure, egale. În cazul acesta, singură direcția este schimbată, fără să existe schimbare în ce privește forța; căci fiecare dintre corpuri ia direcția celuilalt, revenind înapoi cu aceeași *viteză* pe care o avusese înainte.

94. Cu toate acestea nu vreau de loc să spun că a da unui corp o *forță* nouă ar fi un lucru supranatural; căci recunosc că deseori un corp primește o *forță* nouă de la alt corp, care pierde aceeași cantitate din forța sa. Spun numai însă că este un lucru supranatural ca întregul *Univers* al corpurilor să primească o *forță* nouă; și astfel, ca un corp să cîștige *forță,* fără ca alte corpuri să piardă o cantitate egală. De aceea mai spun de asemenea că nu este cu putință să se susțină că *sufletul* dă *forță corpului;* căci atunci, întregul Univers al corpurilor ar primi o forță nouă[41].

95. Dilema construită aici — că după mine omul trebuie sau să acționeze în chip supranatural, sau să fie o pură *mașină,* ca un ceasornic, — e rău întemeiată. Căci omul nu acționează în chip supranatural, iar corpul său este cu adevărat o *mașină* și nu acționează

decît *maşinal;* totuşi *sufletul* lui nu este mai puţin o cauză liberă.

La § § 34 şi 35

96. În ce priveşte comparaţia lui *Dumnezeu* cu *sufletul lumii*, mă refer iarăşi la ceea ce s-a spus sau se va spune în scrisoarea de faţă, la numărul 82, 86, 88 şi 111; şi la faptul că opinia care se opune aici părerii mele apropie prea mult aceste concepte unul de altul.

La § 36

97. Trimit, tot aşa, la ceea ce am spus cu privire la *armonia* dintre *suflet* şi *corp* (nr. 89 şi urm.).

La § 37

98. Mi se spune că sufletul nu se află în creier, ci în *sensorium*, fără să se spună ce este acest *sensorium*. Dar dacă acest *sensorium* este extins, cum cred că este înţeles aici, dificultatea rămîne aceeaşi; şi revine întrebarea dacă sufletul este răspîndit în toată această întindere, oricît ar fi ea de mare sau de mică, căci mărimea în plus sau în minus nu importă aici.

La § 38

99. Nu îmi propun să înfăţişez aici *dinamica* mea, adică doctrina mea privitoare la *forţe;* locul acesta nu ar fi potrivit. Totuşi pot foarte bine să răspund la obiecţia care mi se aduce aici. Susţinusem că *forţele active* se conservă în lume. Mi se obiectează că două corpuri *moi*, adică neelastice, ciocnindu-se, pierd din *forţa* lor. Răspunsul meu este că ele nu pierd. E adevărat că toturile îşi pierd forţa, dacă ne referim la mişcarea lor totală; forţa aceasta însă o primesc părţile, întrucît ele sînt puse în agitaţie (înăuntrul corpurilor) prin forţa ciocnirii. Prin urmare, pierderea aceasta n-are loc decît în aparenţă. *Forţele* nu sînt distruse, ci împrăştiate în mulţimea părţilor mici. Nu

înseamnă că ele se pierd, ci că se întîmplă ceea ce are loc cînd se schimbă moneda mare în monedă mică[42]. Totuși, în ce privește *cantitatea de mișcare*, sînt de acord că ea nu rămîne aceeași, și în acest punct aprob ceea ce se spune la pag. 341 a *Opticii* D-lui Newton, care este citată aici. Am arătat însă, în altă parte, că este deosebire între cantitatea de *mișcare* și cantitatea de *forță*.

La § 39

100. Se susținuse, impotriva mea, că în Universul corporal forța ar descrește în mod natural, și că aceasta ar fi o urmare a dependenței lucrurilor. *(Replica a treia la §§ 13 și 14)*. Am cerut, în al treilea răspuns al meu, să se facă dovada că acest defect este o urmare a dependenței lucrurilor. Se ocolește răspunsul la ceea ce am cerut, insistîndu-se asupra unui incident și negînd că ar fi vorba aici de un defect; dar, fie că este defect, fie că nu este, trebuia să se facă dovada că descreșterea aceasta e o urmare a dependenței lucrurilor.

101. Totuși, trebuie să recunoaștem că ceea ce ar face mașina lucrurilor tot atît de imperfectă ca aceea a unui ceasornicar prost este un *defect*.

102. Ni se spune acum că descreșterea cantității de forță este o *urmare* a *inerției* materiei; dar nici acest lucru nu se va dovedi. Din *inerția* aceasta, introdusă și botezată de Kepler, reluată de Descartes (în scrisorile sale), și pe care eu am folosit-o în *Teodicee*, pentru a ilustra și a da în același timp un exemplu de imperfecțiune naturală a creaturilor, decurge numai că vitezele se micșorează cînd masele de materie sînt mărite: aceasta însă are loc fără nici o *diminuare a forțelor*[43].

La § 40

103. Susținusem că dependența mașinii lumii de un autor divin este mai degrabă cauza pentru care acest defect nu există într-însa; și că opera lui nu are nevoie

să fie îndreptată; că ea nu se poate deranja; și, în sfîrșit, că ea nu-și poate pierde din perfecțiune. Rog pe oricine să ghicească în ce fel se poate deduce de aici împotriva mea, așa cum se face, că dacă lucrurile stau astfel, lumea materială trebuie să fie *infinită* și *eternă*, fără nici un început; și că Dumnezeu a trebuit să creeze, de totdeauna, *atîția* oameni și *atîtea* alte specii, cît este *cu putință* să creeze.

La § 41

104. Eu nu spun că spațiul este o *ordine* sau o *situație* care *face cu putință situarea* lucrurilor — ceea ce ar fi un galimatias. E suficient să se considere propriile mele cuvinte și să li se adauge ceea ce am spus mai sus, la nr. 47, ca să arăt cum ajunge spiritul să-și formeze ideea de spațiu, fără a fi nevoie să existe ceva real și absolut care să-i corespundă, afară din spirit și în afara raporturilor. Prin urmare, eu nu spun că spațiul este o *ordine sau situație*, ci o *ordine a situațiilor*, adică o ordine potrivit căreia sînt rînduite situațiile, și că spațiul abstract este această *ordine a situațiilor*, concepute ca posibile. Astfel el este ceva ideal. După cît se pare însă, nu există la corespondenții mei dorința de a mă înțelege. Am răspuns la nr. 54 obiecției după care o *ordine* nu este capabilă de *cantitate*.

105. Se aduce aici obiecția că *timpul* nu poate fi o *ordine a lucrurilor* succesive, deoarece *cantitatea de timp*, poate deveni mai mare sau mai mică, *ordinea succesiunilor* rămînînd totuși aceeași. Răspunsul meu este că lucrurile nu stau așa: căci dacă *timpul* e *mai mare*, vor exista *mai multe* astfel de stări succesive interpuse; iar dacă timpul e *mai mic*, vor exista *mai puține*, de vreme ce nu există vid, nici condensare sau întrepătrundere, ca să spunem așa, în ce privește *timpurile* cum nu există în ce privește *locurile*.

106. Eu susțin că, fără creaturi, imensitatea și eternitatea lui Dumnezeu nu ar înceta să subziste, dar fără a avea vreo dependență de *timpuri* și de *locuri*. Dacă

nu ar exista creaturi, nu ar exista nici *timp*, nici *loc*, și prin urmare nici *spațiu* actual. Imensitatea lui Dumnezeu este independentă de *spațiu*, așa cum eternitatea lui Dumnezeu este independentă de *timp*. Ele înseamnă numai, referitor la aceste două ordine de lucruri, că Dumnezeu ar fi prezent și coexistent tuturor lucrurilor care ar exista. Prin urmare, eu nu admit ceea ce se afirmă aici că, dacă n-ar exista decît singur Dumnezeu, ar exista ca acum *timp* și *spațiu*. După părerea mea, acestea nu s-ar afla atunci decît în idei, ca simple posibilități. Imensitatea și eternitatea lui Dumnezeu sînt ceva mai eminent decît durata și întinderea creaturilor, nu numai în ce privește *mărimea*, dar și în ce privește *natura* lor. Aceste atribute divine nu au nevoie de lucruri exterioare lui Dumnezeu, cum sînt *locurile* și *timpurile* actuale. Adevărurile acestea au fost recunoscute îndeajuns de *teologi și de filozofi*.

La § 42

107. Susținusem că operația prin care Dumnezeu ar repara mașina lumii, gata prin natura ei (după cît se pretinde) să cadă în repaus, ar fi un *miracol*. Mi s-a răspuns că ea nu ar fi o operație *miraculoasă*, căci ea ar fi *ordinară* și trebuie să intervină destul de des. Am replicat că nu *obișnuitul* sau *neobișnuitul* este ceea ce constituie *miracolul* propriu-zis, adică de speța cea mai înaltă, ci faptul de a depăși *forțele creaturilor*, și că aceasta este opinia *teologilor și filozofilor;* că, prin urmare, se recunoaște cel puțin că, potrivit *noțiunii acceptate îndeobște*, ceea ce se afirmă, și este dezaprobat de mine, este un miracol de cea mai înaltă speță, adică ceva care *depășește forțele create;* or, tocmai lucrul acesta caută toată lumea să-l evite, în filozofie. Ni se răspunde acum că aceasta înseamnă a face apel la *opinia vulgară*, împotriva *rațiunii*. Replica mea este însă că opinia aceasta vulgară, potrivit căreia trebuie să evităm în filozofie, atît cît este cu putință, tot ce depășește natura creaturilor, este plină de rațiune. Altfel, nimic nu ar fi mai lesne decît să explicăm totul prin

intervenția unei divinități, *Deus ex machina*, fără să ținem seamă de natura lucrurilor.

108. Pe de altă parte, părerea comună a *teologilor* nu trebuie tratată drept o simplă *opinie vulgară*. E nevoie de puternice temeiuri pentru a cuteza să o contrazicem, și nu văd aici nici un asemenea temei.

109. Mi se pare că autorul se abate de la propria sa noțiune, care cerea ca miracolul să fie rar, cînd îmi reproșează — deși fără temei, cu privire la § 31 — că *armonia prestabilită* ar fi un miracol perpetuu; afară doar dacă nu s-a intenționat să se argumenteze împotriva mea *ad hominem*.

La § 43

110. Dacă miracolul nu se deosebește de ceea ce e de ordin *natural* decît în aparență și *prin raport cu noi*, încît am numi *miracol* doar ceea ce se observă rareori, atunci nu va mai exista între miracol și ceea ce este natural nici o diferență *internă reală;* și în fondul lucrurilor, totul va fi deopotrivă de natural sau totul va fi la fel de miraculos. Vor fi oare îndreptățiți *teologii* să se împace cu prima părere și *filozofii* cu a doua?

111. Nu va însemna aceasta iarăși că se face din *Dumnezeu sufletul lumii* — dacă toate operațiile sale sînt *naturale*, întocmai ca cele pe care sufletul le exercită în trup? Dumnezeu va fi, așadar, o parte a naturii.

112. În filozofia bună și în teologia sănătoasă trebuie să se facă distincție între ceea ce este explicabil prin *naturile* și *forțele creaturilor* și ceea ce nu se poate explica decît prin *forțele substanței infinite*. Trebuie să păstrăm o distanță infinită între operația lui Dumnezeu, care trece dincolo de *forțele naturilor*, și operațiile lucrurilor, care urmează legile pe care li le-a dat Dumnezeu, făcîndu-le capabile să urmeze aceste legi în virtutea propriilor lor *naturi*, deși nu fără asistența sa.

113. Pe calea aceasta, sînt înlăturate *atracțiile* propriu-zise și alte operații ce nu pot fi explicate prin

naturile creaturilor și trebuie sau să le socotim efectuate printr-un miracol, sau să recurgem la absurdități, adică la *calitățile oculte* scolastice, care încep să ne fie debitate sub numele înșelător de *forțe*, dar care ne duc înapoi în domeniul întunericului. Aceasta înseamnă: *inventa fruge, glandibus vesci*[43a].

114. Pe timpul D-lui Boyle[44] și al altor bărbați excelenți care înfloreau în Anglia la începutul domniei lui Carol al II-lea nimeni n-ar fi îndrăznit să debiteze noțiuni atît de găunoase. Nădăjduiesc că acele frumoase timpuri se vor reîntoarce, sub o guvernare atît de bună ca cea de astăzi (și că spiritele prea abătute de nenorocirea timpurilor vor reîncepe să cultive mai bine cunoștințele temeinice). Punctul principal pentru D-l Boyle era să propage convingerea că totul în fizică se face *în chip mecanic*. Spre nenorocirea oamenilor însă, ei ajung să se dezguste, în cele din urmă, de rațiunea însăși și să se plictisească de lumină. Himerele încep să revină, și ele plac, fiindcă au în ele ceva minunat. Se întîmplă în domeniul filozofic ceea ce s-a întîmplat în cel poetic. Lumea s-a plictisit de romanele în care domnea rațiunea, cum era *Clelia* franceză sau *Aramena* germană[45], și de cîtăva vreme revine la *poveștile cu zîne*.

115. În ce privește *mișcările corpurilor cerești*, și încă mai mult, în ce privește *formația plantelor* și *animalelor*, nu există aici nimic miraculos afară de începutul acestor lucruri. Organismul animalelor este un *mecanism*, care presupune o *preformație* divină; ceea ce urmează dintr-însa este pur natural și cu totul *mecanic*.

116. Tot ce se petrece în *corpul omului* și al oricărui *animal* este tot atît de *mecanic* ca ceea ce se petrece într-un *ceasornic*. Diferența este numai aceea care trebuie să existe între o *mașină* de invenție *divină* și producția unui lucrător atît de mărginit cum e *omul*.

La § 44

117. Nu există obiecții la *teologi* împotriva *miracolelor îngerilor;* nu e vorba decît de felul cum e folosit

cuvîntul. Vom putea spune că *îngerii* fac *minuni*, dar nu minuni propriu-zise, ci de un ordin inferior. Discuţia asupra acestui lucru s-ar reduce la o chestiune de termeni. Vom putea spune că îngerul care transporta pe Habacuc prin aer şi care agita lacul Bethesda săvîrşea o minune; dar nu era vorba de un miracol de primul rang, căci el se poate explica prin forţele naturale ale îngerilor, care sînt superioare forţelor noastre.

La § 45

118. Adusesem obiecţia că o *atracţie* propriu-zisă, adică după felul scolastic, ar fi o operaţie la distanţă, *lipsită de ceva care să o mijlocească*. Mi se răspunde aici că o *atracţie lipsită de ceva mijlocitor* ar fi o contradicţie. Foarte bine; dar atunci cum sînt înţelese lucrurile, cînd se pretinde că Soarele atrage globul pămîntesc prin spaţiul vid? Nu cumva Dumnezeu serveşte de *mijlocitor?* Aceasta însă ar constitui un *miracol*, dacă au existat miracole vreodată; căci ar însemna o depăşire a forţelor creaturilor.

119. Sau poate e vorba de nişte substanţe imateriale, sau de nişte raze spirituale, de vreun accident lipsit de substanţă, de vreo specie, ca să zicem aşa, intenţională, sau de vreun *alt nu ştiu ce*, care să servească de mijlocitor? — lucruri de care, după cît se pare, e plină mintea autorilor noştri, fără ca ei să ne vorbească limpede.

120. Acest mijloc de comunicare — ni se spune — este invizibil, nu se poate atinge cu mîna, nu este mecanic. S-ar fi putut adăuga, cu acelaşi drept, că el este inexplicabil, neinteligibil, precar, lipsit de fundament, fără exemplu.

121. Dar — ni se spune — el este *regulat*, este *constant* şi prin urmare *natural*. Răspund că el nu poate fi regulat dacă nu este raţional, şi nu poate fi natural, dacă nu se explică prin naturile creaturilor.

122. Dacă acest *mijloc*, care înfăptuieşte o *atracţie* veritabilă, este constant şi în acelaşi timp inexplicabil

prin forțele creaturilor, și dacă totuși el este veritabil, atunci el constituie *un miracol* perpetuu; iar dacă el nu este miraculos, el este fals. Este un lucru himeric, o *calitate ocultă* scolastică.

123. Ne-am găsi întocmai ca în cazul unui corp care s-ar mișca în cerc, fără a se abate pe tangentă, deși nimic explicabil nu l-ar impiedica să facă aceasta. Exemplu pe care l-am mai dat deja și la care nu s-a găsit de cuviință să mi se răspundă; în adevăr, el arată prea clar diferența între *naturalul* adevărat, de o parte, și *calitatea ocultă*, himerică, a scolasticilor, de cealaltă parte.

La § 46

124. Forțele naturale ale corpurilor sînt toate supuse *legilor mecanice*, iar forțele naturale ale spiritelor sînt toate supuse legilor morale. Primele urmează ordinea cauzelor *eficiente*, iar cele din urmă urmează ordinea cauzelor finale. Primele operează fără libertate, ca un ceasornic, cele din urmă sînt exercitate cu libertate, deși ele se acordă în mod exact cu acest soi de ceasornic, pe care o altă cauză liberă, superioară, l-a pus în acord cu ele de mai înainte. Am vorbit deja la nr. 92 de acest lucru.

125. Termin cu un punct care mi-a fost opus la începutul acestei a patra scrisori; deși am răspuns deja la el, mai sus, la nr. 18, 19, 20, mi-am rezervat să adaug ceva în concluzie. S-a pretins la început că eu aș comite o *petiție de principiu;* dar, mă rog, petiția cărui principiu? Să fi dat Dumnezeu să nu se ia ca presupoziție niciodată principii mai puțin clare! Principiul de care e vorba e acela al *nevoii de* o *rațiune suficientă*, pentru ca un lucru să existe, un eveniment să se întîmple, un adevăr să aibă loc. Este acesta un principiu care să aibă nevoie de *dovadă?* El îmi fusese chiar acordat, cel puțin după aparență, la nr. 2 al scrisorii a treia, poate fiindcă negarea lui ar fi părut prea nepotrivită; dar, sau totul a fost numai un cuvînt, sau este vorba de o contrazicere, sau sîntem în fața unei retractări.

126. Îndrăznesc să spun că fără acest mare principiu nu se poate ajunge la dovada existenței lui Dumnezeu și nici la demonstrația mai multor alte adevăruri importante.

127. Nu s-a folosit, în o mie de ocazii, toată lumea de el? E adevărat că în multe alte ocazii, din neglijență, el a fost uitat; dar tocmai aici stă originea himerelor: de pildă, a unui *timp* sau a unui *spațiu* absolut, real; a *vidului*, a *atomilor*, a unei *atracții* în felul scolasticii, a *influenței fizice* dintre suflet și trup și a altor o mie de *ficțiuni*, atît a celor ce ne-au rămas de la cei vechi, datorită încrederii greșite în ei, cît și a celor ce au fost inventate de curînd.

128. Nu este oare violarea acestui mare principiu cauza pentru care *declinația* fără motiv a *atomilor lui Epicur* a fost luată în batjocură chiar de către cei vechi? Și îndrăznesc să spun că *atracția* după felul scolastic, care e reînnoită astăzi, și care totuși, acum 30 de ani sau pe aproape, era obiect de batjocură, nu are nimic mai rațional.

129. Am cerut adesea să mi se aducă vreun argument împotriva acestui mare principiu, un exemplu necontestat în care el dă greș; nimeni însă nu a făcut-o și nu o va face vreodată. În schimb, exemplele în care el duce la rezultat sînt în număr infinit; sau mai degrabă, el dă rezultat în toate cazurile cunoscute în care e folosit. Ceea ce trebuie să ne ducă la concluzia rațională că el va da rezultate și în cazurile necunoscute, sau care vor fi cunoscute numai prin mijlocirea lui, conform maximei filozofiei experimentale, care procedează *a posteriori;* chiar dacă el nu ar fi justificat prin pură rațiune, adică *a priori.*

130. A nega acest mare principiu înseamnă a face iarăși ca Epicur, constrîns să nege celălalt mare principiu, al contradicției, după care orice enunț inteligibil trebuie să fie sau adevărat sau fals. Crisip își făcea o distracție dovedindu-l împotriva lui Epicur; eu însă nu cred că am nevoie să-l imit, deși am spus deja mai sus cum se poate justifica principiul meu și deși aș mai

putea adăuga ceva despre el, — dar ar fi poate prea adînc pentru a conveni contestației prezente. De altfel, cred că persoanele raționale și imparțiale vor recunoaște că a-ți fi constrîns adversarul să nege acest principiu înseamnă a-l fi redus *ad absurdum*.

REPLICA A CINCEA A D-LUI CLARKE

Fiindcă o expunere difuză nu este semnul unui spirit clar, nici un mijloc potrivit pentru a împărtăși idei clare cititorilor, mă voi strădui să răspund la această a cincea scrisoare în mod deslușit și în cît mai puține cuvinte îmi va fi cu putință

1—20. Nu există nici o asemănare între o balanță pusă în mișcare prin greutăți, adică printr-o impulsie externă, și un spirit care se mișcă, adică acționează, în virtutea considerării unor anumite motive. Iată în ce constă diferența: balanța este cu totul pasivă și prin urmare supusă unei necesități absolute; pe cînd spiritul nu suferă numai o presiune, ci și acționează, ceea ce constituie esența libertății. A presupune că atunci cînd moduri diferite de a acționa par la fel de bune, ele iau spiritului cu totul puterea de a acționa, așa cum greutățile egale împiedică în chip necesar talerele unei balanțe să se miște, înseamnă a nega că un spirit are *în sine* însuși un principiu de acțiune și a confunda puterea de a acționa cu impresia pe care motivele o fac asupra spiritului, impresie în care el este cu totul pasiv. Motivul, adică lucrul pe care spiritul îl consideră și pe care îl are în vedere, este ceva extern. Impresia pe care acest motiv o produce asupra spiritului este calitatea perceptivă a acestuia; în ea spiritul este pasiv. A face ceva după sau în virtutea acestei percepții este, în schimb, facultatea de a se mișca de la sine, adică de a acționa. În orice agent însuflețit, aceasta constituie spontaneitatea; iar într-un agent inteligent, ea constituie tocmai ceea ce numim libertate. Eroarea în care se cade în această materie vine din faptul că nu se disting

cu grijă aceste două lucruri și se confundă motivul cu principiul acțiunii, pretinzîndu-se că spiritul nu are alt principiu de acțiune decît motivul, deși spiritul este cu totul pasiv cînd primește impresia motivului. Doctrina aceasta face să se creadă că spiritul nu este mai activ decît ar fi o balanță, dacă ea ar avea în plus facultatea de a apercepe lucrurile, ceea ce nu se poate afirma, fără a răsturna cu totul ideea de libertate. O balanță asupra căreia se exercită, în ambele părți, o forță egală adică o balanță supusă de ambele părți presiunii unor greutăți egale, nu poate avea nici o mișcare. Și presupunînd că această balanță ar dobîndi facultatea de a apercepe, așa încît să știe că este imposibil să se miște, sau să-și facă iluzia că se mișcă ea însăși, deși nu are decît o mișcare ce i-a fost comunicată, ea s-ar găsi exact în aceeași stare în care învățatul autor presupune că se află un agent liber, în cazurile de indiferență absolută. Iată în ce constă falsitatea argumentului de care este vorba aici. Balanța neavînd în ea un principiu de acțiune nu se poate mișca, în cazul cînd greutățile sînt egale; un agent liber însă, atunci cînd se prezintă două sau mai multe moduri de a acționa, deopotrivă de raționale și perfect asemănătoare, conservă încă în el însuși puterea de a acționa, fiindcă are facultatea de a se mișca. Pe deasupra, acest agent liber poate avea foarte bune și foarte puternice temeiuri să nu se abțină cu totul de a acționa, deși n-ar exista nici un temei care să poată decide că un fel de a lucra e mai potrivit decît altul. Nu se poate susține că, dacă am presupune două moduri diferite — la fel de bune și de raționale — de a situa anumite particule de materie, Dumnezeu ar fi în imposibilitate, atît absolut, cît și potrivit înțelepciunii sale, să le așeze în unul din aceste două moduri, din lipsa unui temei suficient care să-l determine să aleagă pe unul mai degrabă decît pe celălalt; un asemenea lucru, zic, nu se poate susține fără a face din Dumnezeu o ființă pasivă și, prin urmare, fără ca el să înceteze de a fi Dumnezeu, adică cel ce guvernează lumea. Iar cînd se neagă posibilitatea

supoziției că pot exista două părți egale de materie, ale căror situații să poată fi la fel de bine schimbate între ele, nu se poate aduce alt temei rațional decît această petiție de principiu: anume că în cazul acesta ceea ce învățatul autor spune cu privire la o rațiune suficientă nu ar fi bine întemeiat. Căci altfel cum se poate spune că este cu neputință ca Dumnezeu să aibă bune temeiuri de a crea mai multe particule de materie perfect asemenea, în locuri diferite ale Universului? Și în acest caz, de vreme ce părțile spațiului sînt la fel, este evident că dacă Dumnezeu nu a dat acestor părți de materie alte situații, deosebite, de la început, el nu a putut avea alt temei rațional decît simpla sa voință. Totuși nu se poate spune cu drept că o atare voință este o voință lipsită de orice motiv; căci temeiurile bune pe care le poate avea Dumnezeu de a crea mai multe particule de materie perfect asemănătoare trebuie, ca o consecință, să-i servească de motiv pentru a alege unul din cele două lucruri absolut indiferente (ceea ce o balanță nu ar putea face); adică pentru a pune aceste particule într-o situație anumită, deși o situație cu totul contrară ar fi fost deopotrivă de bună.

Necesitatea, în chestiunile filozofice, înseamnă totdeauna necesitate absolută. Necesitatea ipotetică și necesitatea morală nu sînt decît moduri figurate de a vorbi; și în sens riguros filozofic, ele nu sînt o necesitate. Nu este vorba să știm dacă un lucru trebuie să fie, atunci cînd presupunem că el este sau că el va fi; faptul acesta e numit o necesitate ipotetică. Nu este iarăși vorba să știm dacă e adevărat că o ființă bună, și care continuă să fie bună, nu ar putea face rău; sau dacă o ființă înțeleaptă nu ar putea acționa într-un mod contrar înțelepciunii; sau dacă o persoană care iubește adevărul, și care continuă să-l iubească, poate spune o minciună; este ceea ce se numește o necesitate morală. Adevărata și singura întrebare filozofică privitoare la libertate constă în a ști dacă principiul imediat și fizic al acțiunii, cauza ei, se găsește cu adevărat în ceea ce numim agent; sau dacă vreun alt temei rațional sufi-

cient este adevărata cauză a acțiunii, acționînd asupra agentului și făcînd ca el să nu mai fie un adevărat agent, ci un simplu *pacient*. Putem observa în treacăt aici că învățatul autor își contrazice propria sa ipoteză cînd spune că voința nu urmează totdeauna întocmai înțelegerea practică, întrucît ea poate găsi uneori temeiuri tocmai pentru a-și suspenda hotărîrea. Căci acele temeiuri nu sînt ele judecata ultimă a *înțelegerii practice?*

21—25. Dacă este cu putință ca Dumnezeu să producă sau ca el să fi produs două porțiuni de materie perfect asemenea — astfel încît schimbarea situației lor ar fi un lucru indiferent? Ceea ce învățatul autor spune cu privire la o rațiune suficientă nu dovedește nimic. Răspunzînd, el nu spune — cum ar trebui să spună — că nu este cu putință ca Dumnezeu să facă două porțiuni de materie cu totul la fel, ci că înțelepciunea sa nu-i permite să o facă. Cum întemeiază el aceasta? Va putea el dovedi că nu e cu putință ca Dumnezeu să poată avea bune temeiuri să creeze mai multe porțiuni de materie perfect asemănătoare, în diferite locuri ale Universului? Singura dovadă pe care o aduce este aceea că nu ar exista nici o rațiune suficientă care să poată determina voința lui Dumnezeu să pună una din aceste porțiuni de materie într-o situație, mai degrabă decît în alta. Dar dacă Dumnezeu poate avea mai multe bune temeiuri (și nu se poate dovedi contrariul), dacă, zic, Dumnezeu poate avea bune temeiuri să creeze mai multe porțiuni de materie cu totul asemenea, oare indiferența situației lor va fi suficientă pentru a face creația lor imposibilă sau contrară înțelepciunii sale? Mi se pare că aceasta înseamnă a presupune în chip formal ceea ce trebuia dovedit. Nu s-a răspuns unui alt argument de aceeași natură pe care l-am întemeiat pe indiferența absolută a primei determinări particulare a mișcării la începutul lumii.

26—32. Există în aceste puncte, pe cît se pare, mai multe contradicții[46]. Se recunoaște că două lucruri cu totul asemenea ar fi cu adevărat două lucruri și totuși,

deşi s-a recunoscut aceasta, se spune în continuare că acestor lucruri le-ar lipsi principiul individuaţiei; iar în Scrisoarea a patra, § 6, se afirmă în mod pozitiv că ele nu ar fi decît un singur lucru, sub două nume. Deşi se recunoaşte că supoziţia mea este posibilă, nu mi se permite să fac această supoziţie. Se recunoaşte că părţile timpului şi spaţiului sînt în sine perfect asemenea; dar se neagă această asemănare, cînd în aceste părţi se află corpuri. Se compară diferitele părţi ale spaţiului, care coexistă, şi diferitele părţi succesive ale timpului, cu o linie dreaptă, care taie o altă linie dreaptă în două puncte coincidente, puncte care nu sînt decît un singur punct. Se susţine că spaţiul nu este decît ordinea lucrurilor care coexistă, şi totuşi se mărturiseşte că lumea materială poate fi mărginită; de unde urmează că trebuie cu necesitate să existe un spaţiu vid dincolo de lume. Se recunoaşte că Dumnezeu ar fi putut pune hotare Universului, şi după ce s-a recunoscut aceasta se spune totuşi că supoziţia aceasta este nu numai lipsită de raţiune şi de scop, dar chiar o ficţiune imposibilă; şi se asigură că nu există temei raţional posibil pentru a limita cantitatea de materie. Se susţine că mişcarea Universului întreg nu ar produce nici o schimbare; şi totuşi nu se răspunde la obiecţia mea că o creştere sau o încetare subită a mişcării întregului ar cauza o ciocnire sensibilă pentru toate părţile lui. Şi nu este mai puţin evident că o mişcare circulară a întregului ar produce o forţă centrifugă în toate părţile lui. Am spus că lumea materială trebuie să fie mobilă, dacă întregul este mărginit; se neagă lucrul acesta, pentru că părţile spaţiului sînt imobile, însă întregul acestuia e infinit şi există în chip necesar. Se susţine că mişcarea cuprinde cu necesitate o schimbare relativă a situaţiei unui corp în raport cu alte corpuri; totuşi nu se indică nici un mijloc pentru a evita consecinţa absurdă că mobilitatea unui corp ar depinde de existenţa altor corpuri şi că, dacă un corp ar exista singur, el ar fi incapabil de mişcare; sau că părţile unui corp care se mişcă în cerc (ale Soarelui de exemplu) şi-ar pierde forţa cen-

trifugă care se naște din mișcarea lor circulară, dacă toată materia exterioară care le înconjură ar fi anihilată[47]. În sfîrșit, se susține că infinitatea materiei este efectul voinței lui Dumnezeu; și totuși se aprobă doctrina lui Descartes, ca și cum ea ar fi incontestabilă, deși toată lumea știe că singurul fundament pe care a întemeiat-o acest filozof este supoziția că materia este cu necesitate infinită, căci nu ar putea fi socotită finită fără a cădea în contradicție. Iată propriii săi termeni: *puto implicare contradictionem, ut mundus sit finitus*[48]. Dacă acest lucru e adevărat, atunci Dumnezeu nu a putut limita niciodată cantitatea de materie. Și în consecință, el nu este creatorul ei și el nu o poate distruge.

Mi se pare că învățatul autor nu este niciodată de acord cu el însuși în tot ce spune despre materie și despre spațiu. Căci el combate vidul, adică spațiul lipsit de materie, ca și cum acesta ar fi absolut imposibil (spațiul și materia fiind inseparabile); și totuși, el recunoaște adesea că în Univers cantitatea de materie depinde de voința lui Dumnezeu.

33, 34, 35. Pentru a dovedi că există vid, eu am spus că anumite spații nu opun rezistență. Învățatul autor răspunde că aceste spații sînt pline cu o materie care nu are greutate. Dar argumentul meu nu era întemeiat pe greutate, ci pe rezistență, care trebuie să fie proporțională cu cantitatea de materie, fie că materia are greutate sau că nu are.

Pentru a preveni această replică, autorul spune că rezistența nu provine atît din cantitatea de materie, cît din dificultatea ei de a ceda; argumentul acesta este însă cu totul afară din cauză; căci întrebarea de care e vorba nu privește decît corpurile fluide care au puțină coeziune sau care sînt lipsite complet de aceasta — ca apa și argintul viu, ale căror părți nu prezintă dificultate de a ceda decît în măsura cantității de materie pe care o cuprind. Exemplul lemnelor plutitoare care conțin mai puțină materie grea decît un volum egal de apă, și care totuși opun o rezistență mai mare, exemplul acesta, zic, nu e nimic mai puțin decît filozofic. Căci

un volum egal de apă, închisă într-un vas sau înghețată și plutitoare, opune mai multă rezistență decît lemnele care plutesc; căci în acest caz rezistența este opusă de întregul volum de apă. Cînd însă apa se găsește în libertate și în starea ei de fluiditate, rezistența nu este cauzată de întreaga masă a volumului egal de apă, ci numai de o parte din această masă; așa încît nu este surprinzător faptul că în acest caz apa pare să opună mai puțină rezistență decît lemnul.

36—48. În această parte a scrisorii sale autorul nu pare să raționeze în chip serios. El se mulțumește să pună într-o lumină falsă ideea imensității lui Dumnezeu — care nu este o *Intelligentia supramundana (Semota a nostris rebus sejunctaque longe)*[49a], și care nu este departe de fiecare din noi; căci în el ne avem viața, mișcarea și ființa

Spațiul ocupat de un corp nu este extensiunea acestui corp, ci corpul întins există în acest spațiu.

Nu există nici un spațiu mărginit; dar imaginația noastră consideră în spațiu, care nu are și nu poate avea limite, partea sau cantitatea anumită pe care socotește cu cale să o ia în considerare.

Spațiul nu este o afecțiune a unui corp sau a mai multora, sau a vreunei ființe mărginite, și el nu trece de la un subiect la un altul; ci el este totdeauna, și fără variație, imensitatea unei ființe imense, care nu încetează niciodată de a fi aceeași.

Spațiile mărginite nu sînt *proprietăți ale substanțelor mărginite;* ele nu sînt decît *părți ale spațiului* infinit în care există substanțele mărginite.

Chiar dacă materia ar fi infinită, spațiul infinit nu ar fi o proprietate a acestui corp infinit — așa cum spațiile finite nu sînt proprietăți ale corpurilor finite. Ci în cazul acesta, materia infinită s-ar afla în spațiul infinit, așa cum se află acum în el corpurile finite.

Imensitatea nu este mai puțin esențială lui Dumnezeu decît *eternitatea* lui. Părțile imensității fiind cu totul diferite de părțile materiale, separabile, divizibile și mobile, de unde se naște coruptibilitatea, ele nu îm-

piedică imensitatea să fie esenţial simplă; aşa cum părţile duratei nu împiedică aceeaşi simplicitate să fie esenţială eternităţii.

Dumnezeu însuşi nu este supus nici unei schimbări, datorită diversităţii şi schimbărilor din lucruri, care îşi au viaţa, mişcarea şi fiinţa în el.

Doctrina aceasta care pare atît de curioasă autorului este doctrina formală a sfîntului Pavel şi vocea naturii şi a raţiunii.

Dumnezeu nu există în spaţiu, nici în timp, ci existenţa lui este cauza spaţiului şi a timpului. Şi atunci cînd spunem, potrivit limbajului comun, că Dumnezeu există în întreg spaţiul şi în tot timpul, voim numai să spunem că el este pretutindeni şi că el este etern; cu alte cuvinte, că spaţiul infinit şi timpul sînt urmările necesare ale existenţei sale şi nu că spaţiul şi timpul au fiinţă distinctă de a lui, şi că el există într-însele.

Am arătat mai sus, referitor la § 40, că spaţiul mărginit nu este întinderea corpurilor. Şi se poate compara, de asemenea, cele două secţiuni următoare (47 şi 48) cu ceea ce am spus deja.

49-51. Mi se pare că tot ce se găseşte aici nu e decît o şicană privind cuvintele. În ce priveşte întrebarea privitoare la părţile spaţiului, să se vadă mai sus *Replica a III-a*, § 3, şi *Replica a IV-a*, § 11.

52 şi 53. Argumentul de care m-am folosit aici pentru a arăta că spaţiul este în realitate independent de corpuri este întemeiat pe faptul că este *cu putinţă* ca lumea materială să fie mărginită şi mobilă. Învăţatul autor nu trebuia aşadar să se mulţumească să replice că el nu crede că înţelepciunea lui Dumnezeu a putut îngădui să se pună hotare lumii şi ca ea să fie făcută capabilă de mişcare. Trebuia ca autorul să susţină că era *imposibil* lui Dumnezeu să facă o lume mărginită şi mobilă, sau să recunoască forţa argumentului meu, întemeiat pe posibilitatea ca lumea să fie mărginită şi mobilă. Tot astfel, autorul n-ar fi trebuit să se mărginească să repete ceea ce afirmase mai înainte, anume

că mișcarea unei lumi mărginite s-ar reduce la nimic și că în lipsa altor corpuri, cu care să poată fi comparată, mișcarea nu ar produce nici o mișcare sensibilă. Spun că autorul nu ar fi trebuit să se mulțumească a repeta aceasta decît dacă ar fi fost în stare să răstoarne ceea ce spusesem, că: în cazul presupus ar avea loc o foarte mare schimbare, anume părțile ar suferi un șoc sensibil prin creșterea bruscă a mișcării întregului sau prin încetarea acelei mișcări. Nu s-a încercat a se răspunde la acestea.

53. Întrucît învățatul autor este silit să recunoască aici că există deosebire între mișcarea absolută și mișcarea relativă, urmează mi se pare cu necesitate că spațiul este un lucru cu totul diferit de situația sau de ordinea corpurilor. Cititorii ar putea judeca singuri aceasta, comparînd ce spune aici autorul cu ceea ce se găsește în *Principiile* D-lui cavaler Newton, *lib.* I, *Defin.* 8.

54. Spusesem că timpul și spațiul sînt cantități; ceea ce nu se poate spune despre situație și ordine. La aceasta mi se răspunde că ordinea își are cantitatea ei; că în ordine există ceva care precede și ceva care urmează; că în ea există distanță sau interval. Răspunsul meu este că ceea ce precede și ceea ce urmează constituie situația sau ordinea: însă distanța, intervaiul, cu un cuvînt cantitatea de timp și de spațiu, în care un lucru urmează altui lucru, este ceva cu totul deosebit de situație sau de ordine, și ea nu constituie o cantitate de situație sau de ordine. Situația sau ordinea pot fi aceleași, atunci cînd cantitatea de timp și de spațiu care intervine este foarte diferită. Învățatul autor adaugă că raporturile și proporțiile își au cantitatea lor; și astfel, timpul și spațiul pot avea și ele cantitatea lor, deși ele nu sînt decît relații. Răspunsul meu este că mai întîi, chiar dacă ar fi adevărat că anumite feluri de relații (ca de pildă raporturile și proporțiile) ar fi cantități, nu ar urma totuși că situația și ordinea, care sînt relații de o natură cu totul diferită, ar fi și ele cantități. În al doilea rînd, proporțiile nu sînt canti-

tăți, ci proporții ale cantităților. Dacă ele ar fi cantități, ele ar fi cantități ale cantităților, ceea ce este absurd. Adaug că dacă ele ar fi cantități, ar crește și ele prin adițiune, ca toate celelalte cantități. Dar adițiunea proporției de *1* la *1*, la proporția de *1* la *1*, nu dă mai mult decît proporția de *1* la *1*, și adițiunea proporției de $\frac{1}{2}$ către 1, la proporția de *1* la *1*, nu dă proporția de $1\frac{1}{2}$ la *1*, ci numai proporția de $\frac{1}{2}$ la *1*. Ceea ce matematicienii numesc uneori, în mod puțin exact, cantitatea proporției, nu este, dacă vorbim în mod propriu, decît cantitatea mărimii relative sau comparative a unui lucru în raport cu altul; și proporția nu este însăși mărimea comparativă, ci comparația sau raportul unei mărimi la alta. Proporția de *6* la *1*, în raport cu cea de *3* la *1*, nu este o dublă cantitate de proporție, ci proporția unei cantități duble. Și în genere, ceea ce se înțelege cînd se spune că avem o proporție mai mare sau mai mică, nu este că avem o cantitate mai mare sau mai mică de proporție sau de raport, ci că avem o cantitate mai mare sau mai mică față de o alta. Nu e vorba de o comparație mai mare sau mai mică, ci de comparația unei cantități mai mari sau mai mici. Expresia logaritmică a unei proporții nu este (cum spune învățatul autor) măsura, ci numai indicele, adică semnul artificial al proporției. Indicele acesta nu desemnează o cantitate a proporției; el indică numai de cîte ori o proporție este repetată sau implicată. Logaritmul proporției de egalitate este *0*, ceea ce nu o împiedică să fie o proporție tot atît de reală ca oricare alta; *și cînd logaritmul* este negativ, ca *-1*, proporția al cărei semn sau indice este acest logaritm, nu este pentru aceasta mai puțin afirmativă. Proporția dublată sau triplată nu desemnează o cantitate dublă sau triplă de proporție; ea indică numai de cîte ori proporția este repetată. Dacă triplăm o dată o anumită mărime sau o cantitate oarecare, operația aceasta ne dă o mărime sau o canti-

tate care, în raport cu prima, e în proporția de *3* la *1*. Dacă triplăm a doua oară, aceasta nu ne dă o cantitate dublă de proporție, ci o mărime sau o cantitate care, în raport cu cea dintîi, e în proporția (pe care o numim dublată) de *9* la *1*. Dacă se triplează a treia oară, nu obținem o triplă cantitate de proporție, ci o mărime sau o cantitate care, în raport cu cea dintîi, e în proporția (care se zice triplată) de *27* la *1;* și așa mai departe. În al treilea rînd, timpul și spațiul nu sînt nicidecum de natura proporțiilor, ci de natura cantităților absolute, cărora le revin proporțiile. De exemplu, proporția de *12* la *1* este o proporție mult mai mare decît cea de *2* la *1;* și totuși, una și aceeași cantitate poate fi în proporția de *12* la *1*, în raport cu un lucru, și în același timp, în proporția de *2* la *1*, în raport cu un altul. Astfel, spațiul unei zile se află într-o proporție cu mult mai mare față de o oră decît față de o jumătate de zi; și totuși, cu toate aceste proporții deosebite, ziua continuă să fie aceeași cantitate de timp, fără nici o variație! Este deci sigur că timpul (și de asemenea spațiul, din același motiv) nu este de natura proporțiilor, ci de natura cantităților absolute și invariabile, care se găsesc în proporții diferite. Părerea învățatului autor se va dovedi deci iarăși, după propria sa mărturie, o contradicție; afară numai dacă el nu dovedește falsitatea raționamentului nostru.

55—63. Tot ce se găsește aici mi se pare o contradicție manifestă. Oamenii învățați vor putea să judece ei înșiși. Se face într-un loc supoziția formală că Dumnezeu ar fi putut crea Universul mai devreme sau mai tîrziu. Și apoi, în alt loc, se spune că înșiși acești termeni (mai devreme și mai tîrziu) sînt termeni ininteligibili și constituie supoziții imposibile. Contradicții asemănătoare se găsesc în ceea ce spune autorul cu privire la spațiul în care subzistă materia. A se vedea mai sus cele spuse la §§ 26—32.

64 și 65. A se vedea mai sus § 54.

66—70. A se vedea mai sus §§ 1—20 și §§ 21—25. Voi adăuga aici numai că autorul, comparînd voința

lui Dumnezeu, cînd el alege din mai multe moduri de a acționa, deopotrivă de bune, pe unul din ele, cu hazardul lui Epicur, — compară între ele două lucruri care sînt cum nu se poate mai deosebite; căci Epicur nu admitea nici o voință, nici o inteligență, nici un principiu activ în formațiunea Universului.

71. Să se vadă mai sus §§ 21—25.

72. Să se vadă mai sus §§ 1—20.

73—75. Cînd se pune întrebarea dacă spațiul este independent de materie și dacă Universul poate fi mărginit și mobil (a se vedea mai sus §§ 1—20 și §§ 26—32), nu este vorba de înțelepciunea sau de voința lui Dumnezeu, ci de natura absolută și necesară a lucrurilor. Dacă Universul poate fi mărginit și mobil prin voința lui Dumnezeu, — lucru pe care învățatul autor este nevoit să-l recunoască aici, deși spune neîncetat că este o supoziție imposibilă —, de aici urmează, evident, că spațiul în care are loc această mișcare este independent de materie. Dacă însă, dimpotrivă, Universul nu poate fi mărginit și mobil și dacă spațiul nu poate fi independent de materie, urmează evident că Dumnezeu nu poate, nici nu ar fi putut, să pună margini materiei; și, în consecință, Universul trebuie să fie nu numai fără margini, dar și etern, atît *a parte ante*, cît și *a parte post*, — în chip necesar și independent de voința lui Dumnezeu. Căci opinia celor care susțin că lumea s-ar putea să fi existat din eternitate, prin voința lui Dumnezeu, care-și exercita puterea sa eternă, opinia aceasta, zic, n-are nici un raport cu chestiunea de care este vorba aici.

76 și 77. A se vedea mai sus §§ 73—75 și §§ 1—20. Și mai jos § 103.

78. Nu se găsește aici nici o obiecție nouă. Am arătat pe larg în scrisorile precedente că este justă și inteligibilă comparația de care s-a folosit D-l cavaler Newton, și care este atacată aici.

79—82. Tot ce se obiectează aici, în secțiunea 79 și în cea care urmează, este o pură șicană de cuvinte. Existența lui Dumnezeu, cum am mai spus de mai

multe ori, este cauza spațiului; și toate celelalte lucruri există în acest spațiu. Urmează așadar că spațiul este totodată locul ideilor. Căci el este locul substanțelor înseși, care au în intelectul lor idei.

Spusesem, făcînd o comparație, că părerea autorului este tot atît de puțin rațională ca aceea a cuiva care ar susține că sufletul omenesc este sufletul imaginilor lucrurilor pe care le percepe. Plecînd de aici, învățatul autor se amuză, argumentînd ca și cum eu aș fi susținut că aceasta ar fi părerea mea.

Dumnezeu vede totul nu prin mijlocirea unui organ, ci fiindcă este el însuși prezent în chip actual pretutindeni. Spațiul universal este așadar locul unde Dumnezeu vede lucrurile. Am arătat pe larg mai sus ce trebuie să se înțeleagă prin *sensorium* și ce este sufletul lumii. Se cere prea mult cînd ni se pretinde să părăsim consecința unui argument, fără a se aduce nici o obiecție nouă împotriva premiselor.

83—88 și 89—91. Mărturisesc că eu nu înțeleg ce spune autorul cînd afirmă că sufletul este un principiu reprezentativ; că fiece substanță simplă este prin propria ei natură o concentrație și o icoană vie a Universului întreg; că ea este o reprezentare a Universului, potrivit punctului ei de vedere; și că toate substanțele simple vor fi totdeauna în armonie între ele, fiindcă ele reprezintă același Univers[49].

În ce privește armonia prestabilită, în virtutea căreia se pretinde că afecțiunile sufletului și mișcările mecanice ale corpului se acordă, fără nici o influență mutuală, să se vadă mai jos ce se va spune privitor la §§ 110—116.

Am făcut supoziția că imaginile lucrurilor sînt transportate de organele simțurilor în *sensorium*, unde sufletul le percepe. Se susține că lucrul acesta este neinteligibil; nu se aduce însă nici o dovadă.

Privitor la chestiunea dacă o substanță imaterială acționează asupra unei substanțe materiale, sau dacă aceasta acționează asupra celeilalte, să se vadă mai jos §§ 110—116.

A spune că Dumnezeu vede și cunoaște toate lucrurile nu prin prezența sa actuală, ci fiindcă le produce fără încetare din nou, părerea aceasta, zic, este o pură ficțiune a scolasticilor, fără nici un fundament.

În ce privește obiecția că Dumnezeu ar fi sufletul lumii, am răspuns pe larg la ea, în *Replica a II-a*, § 12 și în *Replica a IV-a*, § 32.

92. Autorul presupune că toate mișcările corpului nostru sînt necesare și produse printr-o simplă impulsie mecanică a materiei, cu totul independent de suflet; dar nu mă pot opri de a crede că doctrina aceasta duce la necesitate și la destin. Ea ne duce la credința că oamenii nu sînt decît simple mașini (așa cum Descartes își închipuise că animalele nu au suflet), distrugînd toate argumentele întemeiate pe fenomene, adică pe acțiunile oamenilor — argumente care ne servesc să dovedim că ei au suflete și că nu sînt ființe pur materiale. Să se vadă mai jos răspunsurile la §§ 110—116[50].

93—95. Spusesem că orice acțiune consistă în imprimarea unei forțe noi lucrurilor, care suferă o impulsie oarecare. La aceasta mi se răspunde că două corpuri, dure și egale, proiectate unul împotriva celuilalt, sar după ciocnire înapoi cu aceeași forță; și că prin urmare acțiunea lor reciprocă nu dă naștere la nici o forță nouă. Ar ajunge să replicăm că nici unul din cele două corpuri nu sare înapoi cu propria sa forță; că fiecare din ele își pierde forța sa proprie și este respins cu o forță nouă, comunicată de resortul celuilalt; căci dacă aceste două corpuri nu sînt elastice, ele vor sări înapoi. Dar este cert că nici o comunicare de mișcare pur mecanică nu constituie o acțiune, dacă vorbim în mod propriu; ea nu este decît o pură pasiune, atît în corpurile care exercită presiunea, cît și în cele care sînt supuse presiunii. Acțiunea este începutul unei mișcări care nu exista înainte, produsă de un principiu de viață sau de activitate; și dacă Dumnezeu ori omul, adică un agent viu sau activ, acționează asupra unei părți din lumea materială, dacă totul nu este simplu mecanism, trebuie să existe *o creștere și o scădere*

continuă în cantitatea totală de mișcare care se găsește în Univers. Lucrul acesta însă învățatul autor îl neagă în mai multe locuri.

96 și 97. Autorul se mulțumește să trimită la ceea ce a spus în alte locuri. Voi face și eu același lucru.

98. Sufletul e o substanță care umple *sensoriul*, adică locul în care el percepe imaginile lucrurilor transportate acolo; de aici nu urmează că sufletul trebuie să fie compus din părți asemenea părților materiei (căci părțile materiei sînt substanțe distincte și independente unele de altele); ci sufletul întreg vede, aude și cugetă, fiind în chip esențial o ființă individuală unică.

99. Pentru a arăta că forțele active care se găsesc în lume, cu alte cuvinte cantitatea de mișcare sau forța impulsivă comunicată corpurilor, nu scad în mod natural, învățatul autor susține că două corpuri moi și lipsite de elasticitate, ciocnindu-se cu forțe egale și contrare, pierd fiecare întreaga lor mișcare, datorită faptului că această mișcare este comunicată părților mici din care ele sînt compuse. Dar cînd două corpuri cu totul dure și lipsite de elasticitate ciocnindu-se își pierd întreaga lor mișcare, am voi să știm ce devine mișcarea aceasta[54] sau această forță activă și impulsivă? Ea nu poate fi împrăștiată în părțile acestor corpuri, căci aceste părți nu sînt susceptibile de nici o vibrație, fiind lipsite de elasticitate. Și dacă se neagă că aceste corpuri trebuie să-și piardă mișcarea lor totală, răspunsul meu este că în acest caz urmează că atunci corpurile dure și elastice vor sări înapoi cu o dublă forță, anume cu forța rezultînd din elasticitate, și în plus cu toată forța directă și primitivă, sau cel puțin cu o parte din această forță; ceea ce este contrar experienței.

În sfîrșit, autorul, luînd act de demonstrația D-lui Newton, pe care am citat-o mai sus, este obligat să admită că în lume cantitatea mișcării nu este totdeauna aceeași; dar el recurge la un alt subterfugiu, afirmînd că mișcarea și forța nu sînt întotdeauna egale în cantitate. Dar lucrul acesta este și el contrar experienței. Căci forța de care este vorba aici nu este acea forță a

materiei pe care o numim *vis inertiae* şi care continuă efectiv să fie totdeauna aceeaşi, atîta timp cît cantitatea de materie este aceeaşi; ci forţa de care vorbim aici este forţa activă, impulsivă şi relativă, care este totdeauna proporţională cu cantitatea de mişcare relativă. Aceasta se vede în mod constant din experienţă, afară dacă nu se comite vreo eroare, socotind greşit şi uitînd să se scadă forţa contrară ce se naşte din rezistenţa pe care fluidele o opun corpurilor, ori în ce fel s-ar mişca acestea, ca şi din acţiunea contrară şi continuă a gravitaţiei asupra corpurilor aruncate în sus.

100—102. Am arătat în ultima secţiune că forţa activă, potrivit definiţiei pe care i-am dat-o, scade continuu şi în chip natural în lumea materială. Este evident că aceasta nu constituie un defect, ci nu este decît *urmarea* lipsei de activitate a materiei. Căci această lipsă de activitate este nu numai, cum remarcă autorul, cauza scăderii vitezei pe măsură ce cantitatea de materie creşte, (ceea ce în realitate nu constituie o scădere a cantităţii de mişcare), ci ea este şi cauza pentru care corpuri solide, perfect dure, şi neelastice, ciocnindu-se cu forţe egale şi contrare, îşi pierd întreaga lor mişcare şi toată forţa lor activă, cum am arătat mai sus; şi în consecinţă au nevoie de o altă cauză pentru a dobîndi o mişcare nouă.

103. Am arătat pe larg în scrierile mele precedente că în lucrurile de care vorbim aici nu se află nici un defect. Căci de ce n-ar fi putut crea Dumnezeu o lume care să persiste în starea în care se află în prezent, atîta vreme, sau doar atîta cît ar socoti el potrivit, — şi care să fie apoi schimbată şi să primească forma pe care ar voi el să i-o dea, printr-o schimbare înţeleaptă şi convenabilă, dar care ar fi, poate, cu totul deasupra legilor mecanismului? Autorul susţine că Universul nu poate scădea în perfecţiune; că nu există nici un temei pentru care să se poată limita cantitatea de materie; că perfecţiunile lui Dumnezeu îl obligă să producă totdeauna toată materia pe care o poate produce; şi că o lume mărginită este o ficţiune irealizabilă. Din aceas-

tă doctrină eu am dedus că lumea trebuie deci să fie cu necesitate infinită și eternă; rămîne învățaților să judece dacă această consecință este sau nu întemeiată.

104—106. Autorul spune acum că spațiul nu este o ordine sau o situație, ci o ordine a situațiilor. Ceea ce nu împiedică aceeași obiecție să subziste mai departe, anume că o ordine a situațiilor nu este o cantitate, așa cum este spațiul. Autorul trimite deci la punctul 54, unde crede că a dovedit că ordinea este o cantitate. Și eu trimit la ceea ce am spus în legătură cu acest punct, în scrisoarea aceasta din urmă, unde cred că am dovedit că ordinea nu este o cantitate.

Ceea ce mai spune încă autorul, privitor la timp, implică în chip evident absurditatea următoare: anume, că timpul nu este decît ordinea lucrurilor succesive și că, nu mai puțin, el este totuși o cantitate adevărată; căci el nu este numai ordinea lucrurilor succesive, ci și cantitatea de durată care intervine între lucrurile particulare ce se succed în această ordine. Ceea ce este o contradicție manifestă.

A spune că imensitatea nu înseamnă un spațiu fără limite și că eternitatea nu înseamnă o durată sau un timp fără început și fără sfîrșit, înseamnă (mi se pare) a lipsi aceste cuvinte de orice sens. În loc să argumenteze asupra acestui punct, autorul ne trimite la ceea ce au gîndit în această materie anumiți teologi și filozofi (care erau de părerea lui). Dar între el și mine nu de aceasta era vorba.

107—109. Am spus că între lucrurile posibile nici unul nu este mai miraculos decît altul pentru Dumnezeu; și că prin urmare miracolul nu constă în vreo dificultate ce s-ar găsi în natura unui lucru care trebuie făcut, ci constă numai în aceea că Dumnezeu îl înfăptuiește rar. Cuvîntul natură, ca și acelea de forțe ale naturii, de curs al naturii etc. sînt cuvinte care indică numai că un lucru se întîmplă în chip ordinar sau adesea. Cînd un trup omenesc prefăcut în țărînă este înviat, spunem că s-a întîmplat un miracol; cînd un trup omenesc se naște în modul obișnuit, spunem că este

un lucru natural; dar această distincție este întemeiată numai pe faptul că pe unul din aceste două lucruri puterea lui Dumnezeu îl produce în mod ordinar, pe celălalt însă rareori. Dacă Soarele (sau Pămîntul) este oprit subit, spunem că e un miracol; și mișcarea continuă a Soarelui (sau a Pămîntului) ni se pare un lucru ordinar, iar oprirea lui, extraordinară. Dacă oamenii ar ieși în mod obișnuit din mormînt, așa cum iese grîul din sămînță, am spune, cu siguranță, că și acesta ar fi un lucru natural: și dacă Soarele (sau Pămîntul) ar fi mereu nemișcat, lucrul acesta ni s-ar părea natural; și în schimb, am socoti mișcarea Soarelui (sau a Pămîntului) ca un lucru miraculos. Învățatul autor nu spune nimic împotriva acestor argumente (împotriva acestor mari temeiuri, cum le numește el), care sînt atît de evidente. El se mărginește, iarăși, să ne trimită la felul în care se exprimă obișnuit anumiți filozofi și anumiți teologi; dar, așa cum am observat deja mai sus, nu de aceasta este vorba între autor și mine.

110—116. Este surprinzător că într-o materie care trebuie decisă pe calea rațiunii și nu pe a autorității sîntem iarăși trimiși la opinia unor anumiți filozofi și teologi. Dar — ca să nu insistăm asupra acestui lucru —, ce înțelege învățatul autor printr-o diferență reală și internă între ceea ce e miraculos și ceea ce nu e miraculos, sau între operații naturale și nenaturale, în chip absolut, și în raport cu Dumnezeu? Crede el că în Dumnezeu există două principii de acțiune diferite și real distincte, sau că un lucru i-ar fi lui Dumnezeu mai greu de îndeplinit decît un altul? Dacă nu crede acest lucru, urmează sau că termenii de acțiune naturală și supranaturală ai lui Dumnezeu sînt termeni a căror semnificație este referitoare doar la oameni — fiindcă ne-am deprins să spunem că un efect ordinar al puterii lui Dumnezeu este un lucru natural și un efect extraordinar al aceleiași puteri este un lucru extraordinar (așa-numitele forțe ale naturii nefiind în realitate decît un cuvînt fără nici un sens —; sau urmează că printr-o acțiune supranaturală a lui Dumne-

zeu trebuie să înțelegem ceea ce Dumnezeu face el însuși, în mod imediat, iar printr-o acțiune naturală a lui Dumnezeu, ceea ce el face prin intervenția cauzelor secunde. Autorul se declară deschis, în această parte a scrisorii sale, împotriva primei distincții: și el respinge formal pe a doua, la punctul 117, unde recunoaște că îngerii pot face adevărate miracole. Totuși, eu nu cred că s-ar putea inventa o a treia distincție în materia de care e vorba aici.

Este cu totul nerațional a numi atracția un miracol și a spune că acest termen nu trebuie să pătrundă în filozofie, deși noi am declarat de atîtea ori, în mod distinct și formal, că servindu-ne de acest termen nu pretindem să exprimăm cauza datorită căreia corpurile tind unul către altul; ci numai efectul acestei cauze — adică fenomenul însuși și legile, adică proporțiile, după care tind corpurile unul către altul —, așa cum le constatăm în experiență, oricare ar fi cauza lor[52]. Este și mai puțin rațional încă a nu voi să admiți gravitația — adică atracția în sensul pe care i-l dăm noi, și după care ea este cu siguranță un fenomen al naturii — și a ne pretinde în același timp să admitem o ipoteză atît de bizară cum este aceea a armoniei prestabilite, după care sufletul și trupul unui om nu au mai multă influență unul asupra altuia decît două orologii, care merg deopotrivă de bine, oricît ar fi de depărtate unul de altul, fără să existe între ele nici o acțiune reciprocă. Este adevărat, autorul spune că Dumnezeu, prevăzînd înclinațiile oricărui suflet, a format de la început marea mașină a Universului în așa fel încît, în virtutea simplelor legi ale mecanicii, corpurile umane execută mișcările convenabile, ca părți ale acestei mari mașini. Dar este oare cu putință ca asemenea mișcări, și atît de diversificate cum sînt acelea ale corpurilor omenești, să fie produse de un pur mecanism, fără ca voința și spiritul să acționeze asupra trupurilor? Este oare de crezut că atunci cînd un om ia o rezoluție și știe cu o lună mai înainte ce va face într-o zi anumită sau la o oră anumită, este oare de crezut, zic, că

trupul lui, în virtutea unui simplu mecanism produs în lumea materială chiar de la începutul creației, se va conforma punct cu punct tuturor deciziilor spiritului acestui om, la timpul stabilit?

După această ipoteză, orice raționament filozofic întemeiat pe fenomene și pe experiențe devine inutil. Căci dacă armonia prestabilită este adevărată, un om nu vede, nu aude și nu simte nimic, nici nu-și mișcă trupul, ci doar își închipuie că vede, că aude, că simte și că își mișcă trupul. Și dacă oamenii ar fi convinși că trupul uman nu este decît o simplă mașină și că toate mișcările lui, care par voluntare, sînt produse de legile universale ale unui mecanism material, fără intervenția nici unei influențe sau operații a sufletului asupra trupului, ei ar ajunge curînd la concluzia că această mașină este întregul om, și că sufletul armonic, în ipoteza unei armonii prestabilite, nu este decît o ficțiune pură și o închipuire zadarnică. În plus, ce dificultate se evită prin mijlocirea unei ipoteze atît de bizare? Numai aceea că nu putem concepe cum poate o substanță imaterială să acționeze asupra *materiei*. Însă Dumnezeu nu este și el o substanță imaterială și nu acționează el asupra *materiei*? De altfel, este oare mai greu de conceput că o substanță imaterială acționează asupra materiei decît că materia acționează asupra materiei?[53]. Nu este tot atît de lesne să concepem că anumite părți ale materiei pot fi obligate să urmeze mișcările și înclinațiile sufletului, fără nici o presiune corporală, cum concepem că anumite porțiuni ale materiei sînt obligate să își urmeze mișcările lor reciproce, în virtutea uniunii sau adeziunii părților lor — adeziune care nu se poate explica prin nici un mecanism; sau cum concepem că razele de lumină sînt reflectate regulat de o suprafață pe care ele nu o ating niciodată? Cu privire la aceasta, Sir Newton ne-a înfățișat, în *Optica* sa, diferite experiențe neîndoielnice.

Nu e mai puțin surprinzător faptul că autorul repetă în termeni formali că, după creația lumii, mișcarea continuă a corpurilor cerești, „formația plantelor și ani-

malelor și toate mișcările corpurilor omenești și ale tuturor celorlalte animale nu sînt mai puțin mecanice decît mișcările unui orologiu". Mi se pare că cei care susțin această părere ar trebui să explice în detaliu prin ce legi mecanice planetele și cometele își continuă mișcarea pe orbitele pe care se mișcă, trecînd printr-un spațiu care nu le opune rezistență; prin ce legi mecanice sînt formate plantele și animalele, și care e cauza mișcărilor spontane ale animalelor și ale oamenilor, mișcări a căror varietate e infinită. Eu însă sînt deplin convins că este tot atît de imposibil să explicăm toate aceste lucruri, pe cît e să dovedim că o casă sau un oraș a fost construit printr-un simplu mecanism[34] sau că lumea însăși a fost alcătuită fără intervenția nici unei cauze inteligente și active. Autorul recunoaște formal că lucrurile nu puteau fi produse, la început, printr-un simplu mecanism. După această mărturisire, nu pot pricepe de ce își dă atîta silință să excludă pe Dumnezeu din guvernarea actuală a lumii și să susțină că providența sa constă doar într-un simplu concurs — cum este numit —, în virtutea căruia toate creaturile nu fac decît ceea ce ele ar face de la sine, printr-un simplu mecanism. În sfîrșit, nu pot înțelege de ce autorul își închipuie că Dumnezeu este obligat, în virtutea naturii sau a înțelepciunii sale, să nu producă în Univers decît ceea ce poate produce o mașină corporală, prin simple legi mecanice, după ce a fost pusă o dată în mișcare.

117. Ceea ce recunoaște aici învățatul autor — anume că există grade deosebite în miracolele veritabile și că îngerii pot face atari miracole —, aceasta, zic, este contrar celor ce le-a spus mai sus privitor la natura miracolelor, în toate scrisorile sale.

118—123. Dacă spunem că Soarele atrage Pămîntul prin spațiul vid, că Pămîntul adică și Soarele tind unul către altul (oricare ar fi cauza atracției), cu o forță care este în proporție directă cu masele lor — adică, cu mărimile și densitățile lor luate împreună — și în proporție îndoită inversă, cu distanțele lor, și că spațiul

care se află între aceste două corpuri este vid, adică nu are nimic rezistent, în chip sensibil, la mișcarea corpurilor care-l traversează; toate acestea nu sînt decît un fenomen, adică un fapt actual, constatat prin experiență. Fără îndoială, este adevărat că acest fenomen nu e produs fără un mijloc, adică fără o cauză capabilă să producă un atare efect. Filozofii pot deci să caute această cauză și să încerce să o descopere, dacă le este posibil, — fie că ea este mecanică sau că nu este mecanică. Dar dacă ei nu pot descoperi această cauză, urmează de aici că efectul însuși, adică fenomenul descoperit prin experiență (aceasta e tot înțelesul ce se dă aici cuvintelor de atracție și de gravitație), urmează, zic, că acest fenomen e mai puțin sigur și mai puțin incontestabil? O calitate evidentă trebuie oare s-o numim ocultă, fiindcă poate este ocultă cauza ei imediată, sau pentru că aceasta nu a fost încă descoperită? Cînd un corp se mișcă într-un cerc, fără a se depărta pe tangentă, există desigur ceva care-l oprește; dar dacă în anumite cazuri nu este cu putință să explicăm în chip mecanic cauza acestui efect, sau dacă ea nu a fost încă descoperită, urmează de aici că fenomenul este fals? Raționamentul acesta ar fi foarte curios.

124—130. Fenomenul însuși, atracția, gravitația sau efortul (orice nume i-am da), datorită căruia corpurile tind unul către altul, și legile, adică proporțiile acestei forțe, sînt cunoscute îndeajuns din observații și din experiențe. Dacă D-l Leibniz sau vreun alt filozof poate explica aceste fenomene prin legile mecanicii, nu numai că el nu va fi contrazis, dar dimpotrivă, toți învățații îi vor mulțumi. Pînă atunci însă, nu mă pot împiedica să spun că autorul argumentează într-un mod cu totul extraordinar cînd compară gravitația, care este un fenomen, adică un fapt actual, cu declinația atomilor; potrivit doctrinei lui Epicur care, corupînd o filozofie mai veche și poate mai sănătoasă, cu scopul de a introduce într-însa ateismul s-a gîndit să recurgă la această ipoteză, care nu e decît o pură ficțiune și care

pe deasupra este imposibilă într-o lume în care se presupune că nu există nici o inteligență.

În ce privește marele principiu al unei rațiuni suficiente, tot ce adaugă aici învățatul autor, în această materie, constă doar în susținerea concluziei sale, fără să o dovedească, nu este prin urmare necesar să-i răspund. Voi observa numai că această expresie este echivocă și că ea poate însemna fie numai necesitatea, fie, de asemenea, o voință și o alegere. Este absolut sigur, și toată lumea recunoaște că, în genere, există o rațiune suficientă pentru fiecare lucru. Rămîne însă să știm dacă în anumite cazuri, cînd este rațional să acționăm, nu pot fi diferite moduri posibile, deopotrivă de raționale, de a acționa; dacă în aceste cazuri simpla voință a lui Dumnezeu nu este o rațiune suficientă pentru a acționa într-un anumit fel, mai degrabă decît în altul; și dacă, atunci cînd temeiurile cele mai puternice se află într-o singură parte, agenții inteligenți și liberi nu posedă un principiu de acțiune (și în aceasta cred că stă esența libertății) cu totul distinct de motivul sau de temeiul pe care îl are în vedere agentul? Învățatul autor neagă toate acestea. Și întrucît el dă marelui său principiu al unei rațiuni suficiente un sens care exclude tot ce am spus eu, și cere să i se acorde principiul acesta în acest înțeles, — deși nu a încercat să-l dovedească —, eu numesc aceasta o petiție de principiu, lucru cu totul nedemn de un filozof.

N.B. Moartea D-lui Leibniz l-a împiedicat să răspundă la această a cincea *Replică*.

NOTE

[1] După Newton, corpurile fiind alcătuite din particule absolut rigide, lipsite de elasticitate, la fiecare șoc al lor se pierde energie mecanică. De aceea Newton respinge principiul *conservării cantității de forță vie în Univers*. După el, suma totală de mișcare se află în continuă scădere și Universul are nevoie să primească din timp în timp un nou impuls din afară. Cf. Newton, *Optice*, Quest. 31 (trimiterea lui E. Cassirer, trad. germ. a *Operelor* lui Leibniz, vol. I, p. 130). Să se vadă mai jos și *Repl. a V-a* a lui Clarke, § 99.

[2] Iată un pasaj dintr-o scrisoare a abatelui Conti către Rémond, care pune în lumină vie interesul lui Newton pentru teologie și ne apropie de psihologia lui.

Ce 30 d'Aoust [1715].

„Je vais trois fois la semaine chez Mr. Newton... Vous ne pouvez pas croire combien il est sçavant dans l'ancienne histoire... Il a beaucoup lu et beaucoup medité sur l'ecriture sainte, mais il en parle avec une grande sagesse, bien du bon sens, en dépouillant les expressions du sens allegorique et les reduisant à l'histoire... Il fait usage du caractere et du genie de ces peuples pour bien expliquer le sens de l'ecriture..." — Extras din A. Robinet, *Corresp. de Leibniz et de Clarke*, 1957.

[3] Distincția acestor principii este fundamentală pentru filozofia lui Leibniz. O întîlnim pretutindeni în operele sale. Să se vadă de pildă în *Monadologie*, §§ 31 și 32.

[4] Cf. trimiterile lui E. Cassirer la *Optica* lui Newton și la *Principiile mat. ale Filos. nat.*, în trad. germ. a *Operelor* lui Leibniz, Felix Meiner, Leipzig, 1924, vol. I, p. 128.

[5] Acțiunea la distanță este respinsă deopotrivă de Leibniz cît și de Newton. Pentru acesta ea apare ca o pură contradicție. Ceea ce nu exclude totuși posibilitatea atracției printr-un mediu indivizibil și intangibil. (Cf. mai departe *Repl. a*

IV-a a lui Clarke, § 45). O discuție aprofundată a problemei, în E. Meyerson, *Identité et realité*, *Apend. I.*

[6] Pentru concepția lui Newton despre spațiu să se vadă mai departe *Repl. a IV-a* a lui Clarke, §§ 8—16. Influența lui H. Morus *(Encheiridion Metaphysicum)* este evidentă. Pentru aceasta, din conceptele de spațiu și de timp absolut, ca atribute ale divinității, trebuie înlăturată determinația divizibilității. Așa cum „durata necreată, anterioară lumii" nu are caracter de succesiune, tot astfel „incomensurabilitatea" trebuie concepută ca fiind lipsită de diviziune. Ambele aceste caractere sînt adaosuri ale fanteziei sensibile, pe care le atribuim în mod fals entităților metafizice.

[7] Conceptul metafizicii este luat aici într-un sens general, fără nici o referință la sistemul substanțelor individuale, la monade. Cf. și nota 5, la *Noul sistem.*

[8] Cf. Fr. Bacon, *Novum Organum*, I, §§ 39—62.

[9] Paragr. 5 al *Scris. a III-a*, împreună cu *Replica* lui Clarke în paragr. 2 din răspunsul al III-lea al său, au fost, se pare, punctul de plecare al meditației lui Kant asupra „paradoxului obiectelor simetrice": perfect identice în elementele lor și totuși incongruente (cf. H. Vaihinger, *Kommentar*, vol. II, p. 530). Atitudinea lui Kant, concluzia pe care o trage în ce privește natura spațiului, variază în scrisorile pe care le consacră acestui fenomen. În 1768 *(Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume)* Kant este alături de Newton, el conclude la realitatea spațiului (cf. N. Bagdasar, Studiu introductiv la *Critica rațiunii pure*, p. LVI). În Disertația din 1770 *(De mundi sensibilis atque inteligibilis forma et principiis)* atitudinea lui se schimbă, pentru ca în *Prolegomena*, § 13 (1783) să prezinte „paradoxul obiectelor simetrice" ca un argument pentru idealitatea spațiului.

Pentru toată discuția să se vadă H. Vaihinger, *Kommentar zu Kants Kritik der r.Vernunft* (Ed. II, 1922), vol. II, pp. 518—532.

[10] Cf. *Teodiceea*, I, § 46 și urm.

[11] Formulă care subliniază trăsătura radical-rationalistă a metafizicii leibniziene.

[12] Rudolf Goclenius (1547—1628): *Lexicon philosophicum*. Francof., 1613. - Termen barbar al scolasticilor care uneori sînt maimuțele grecilor. Aceștia spun αἰσθητήριον, din care ei au făcut *Sensiterium* în loc de *Sensorio*, adică de organ al senzației.

[13] Cf. *Teodiceea*, III, 335.

[14] Cf. nota 6, mai sus. Argumentarea lui Clarke este mai aproape de atitudinea lui Kant, deși concluziile acestuia au variat cum știm în cursul timpului.

[15] Argumentarea lui Clarke constituie o adevărată petiție de principiu, din perspectiva lui Leibniz. Cf. și E. Cassirer, *op. cit.*, nota la p. 141.

[16] La întregul § 4, Leibniz răspunde (cf. *Scris. a IV-a*, §§ 16—17) că e vorba de o demonstrație prin absurd, așa cum întîlnim în geometrie: contradicția cade asupra ipotezei — aici realitatea spațiului și a timpului. Argumentarea este folosită de Kant în antinomii.

[17] Conceptul de miracol e redus de Newton la opoziția între ce e „ordinar" și ce e „rar și extraordinar". Pentru Leibniz *există un singur miracol natural: creația lumii însăși (cf. nota 6* la *Repl. refl. lui Bayle* și *Scris. a V-a*, § 89). În cursul lucrurilor miracolul răspunde singurei intervenții a grației.

[18] Două stări indiscernabile sînt una și aceeași stare. Evident, Leibniz distinge între simpla „observație" și „observabilitate". Newton neagă principiul indiscernabililor (cf. *Repl. a IV-a*, Clarke, §§ 3 și 4), cum va face și Kant.

[19] Cf. nota noastră nr. 16 mai sus.

[20] Cf. Descartes, *Les passions de l'âme*, art. 31 și urm.

[21] Paragrafele 8, 9, 10 arată din plin influența metafiziciii lui H. Morus asupra lui Newton.

[22] „... Poate exista o mișcare reală acolo unde nu există nici o mișcare relativă; și invers, ... o mișcare relativă acolo unde *nu există nici o mișcare reală*". *Pasajul se referă limpede* la experiența găleții pline cu apă care se învîrtește, descrisă de Newton în *Princ. mat. ale Filos. nat.* Cf. analiza lui Meyer-

son în *Identité et réalité*, p. 136 și urm. Forța centrifugă este pentru Newton indicele experimental al mișcării reale, față de simpla mișcare relativă.

[23] Cf. nota lui E. Cassirer (*op. cit.*, vol. I, p. 162). Forța activă și inerția materiei sînt pentru Newton principii esențial opuse, în timp ce pentru Leibniz ele sînt amîndouă expresii deosebite ale conceptului unitar de „energie".

[24] Cf. nota anterioară nr. 5.

[25] Cf. *Teodiceea*, III, § 301 și urm.

[26] Pentru §§ 5 și 6 trimitem la discuția largă a acestei probleme în *Disertația metafizică* și în *Corespondența cu Arnauld*.

[27] Distincția între principiul contradicției care guvernează esențele și acela al rațiunii suficiente care stă la baza existențelor deosebește *necesitatea* de *contingență*.

[28] Cf. *Teodiceea*, *Prefața*.

[29] Observație psihologică pătrunzătoare, plină de consecințe.

[30] „Dumnezeu și natura ar acționa fără temei rațional": apropiere semnificativă care ne ferește de o interpretare antropomorfică a conceptului de Dumnezeu, la Leibniz.

[31] Cf. *Monadologia*, §§ 64, 66, 69.

[32] Problema individuației a făcut obiectul tezei de doctorat a lui Leibniz. Principiul indiscernabililor o face să dispară, înlăturînd supoziția unor lucruri care nu ar fi diferite decît „solo numero".

[33] Paragr. 28 și 29 vor fi considerate de Clarke în *Replica a V-a*, paragr. 26—30 drept contradictorii.

[34] Cf. Descartes, *Principia philosophiae*, I, 26, 27. Întregul paragr. 47 schițează o construcție logică a noțiunii de spațiu. Nu este vorba de o descriere psihologică, de ordin genetic.

[34a] Veniți să vedeți!

[35] În literatura noastră filozofică Ion Dobrogeanu-Gherea a încercat o construcție de felul acesta, în cartea lui *Le moi et le monde*, în mod cu totul independent.

[36] Distincție esențială pentru înțelegerea justă a principiului indiscernabililor, în aplicația lui la experiență.

[36a] Ca și cum un pictor ar voi să alăture unui cap de om un gît de cal.

[37] E. Cassirer vede în admiterea de către Leibniz a unui început al lumii, mai degrabă o concesie teologică. Cf. nota lui în *op. cit.*, vol. I, p. 195.

[38] Cf. Cicero, *De fato*, cap. 17.

[39] Răspunsul lui Clarke la aceste expresii este refuzul lui de a urma pe Leibniz într-o construcție metafizică pe care „nărturisește" că „nu o înțelege". Cf. *Repl. a V-a* a lui Clarke, §§ 83—91.

[40] Cf. discuția cu P. Bayle, în opusculul anterior nr. IX.

[41] Cf. *Teodiceea*, I, § 61.

[42] Ideea aceasta a transformării mișcării maselor în mișcări moleculare, Leibniz este cel dintîi care o introduce în fizică sub formă de corolar al principiului conservării forței. Cf. E. Cassirer, *op. cit.*

[43] Conceptul de „inerție" folosit de Leibniz este simpla transpunere a celui de „masă". Nu are sensul generalizat pe care l-a luat în fizica ulterioară.

[43a] După ce s-a descoperit grîul să te hrănești cu ghindă!

[44] Robert Boyle (1627—1691), opera lui principală este *Chymista scepticus* (1661).

[45] Cu M-lle de Scudéry, autoarea *Cleliei* (1656), Leibniz era în corespondență prietenească. *Aramena* (1669), roman istoric, scris de contele Anton Ulrich von Braunschweig-Wolfenbüttel.

[46] Paragrafele 26—32 rezumă întreaga argumentare a lui Clarke în problema spațiului, timpului și mișcării.

[47] Clarke insistă asupra argumentului forței centrifugale, ca criteriu al mișcării reale.

[48] Cf. Descartes, corespondența cu H. Morus, 1649. — Trad.: Socotesc că implică contradicție teza că lumea este finită.

[48] Îndepărtată de cele ale noastre și cu totul separată.

[49] Clarke refuză să urmeze pe Leibniz în tezele metafizicii monadologice. Cf. mai sus *Scris. a V-a* a lui Leibniz, § 87.

[50] În realitate Leibniz dublează ordinea aceasta pur mecanică a corpului, cu o ordine a conștiinței, guvernată de legile finalității.

[51] Considerații la care Newton revine repetat. Cf. mai sus nota 1.

[52] Prudența aceasta pe care o manifestă Newton, rezerva științei pozitive față de ipotezele explicative, opune mecanica newtoneană radical sistemelor carteziene. Cf. mai jos §§ 118—123 și 124—130.

[53] Problema acțiunii materiale a corpurilor unele asupra altora fusese ridicată deja de H. Morus și apoi de Locke. Se știe importanța pe care o va cîștiga ulterior în secolul al XVIII-lea, cu deosebire la D. Hume.

[54] Formulări radical opuse spiritului cartezian.

INDICE DE NUME

A

Adélard de Bath 292
Alain din Lille XXI, 437
Alanus de Insulis, vezi Alain din Lille
Albert cel Mare 212, 253, 325
Alexandru cel Mare 76, 127
Almquist, E. B. 303
Anaxagora 95
Anglus, Thomas XXIV
Anselm 35, 139
Anton Ulrich, von Braunschweig-Wolfenbüttel 649
Arhimede 43, 140, 178, 251, 278, 546
Ariosto, Ludovico 497
Aristotel XVII—XIX, XXIII, XXVI, LII, LV, LXXXVII, 21, 26, 33, 42, 104, 106, 121, 132, 142, 253—254, 297, 300, 312, 316, 322, 324—325, 328, 347, 430, 433—435, 452, 463, 478—479, 489, 528, 545
Arnauld, Antoine X, XXXVII-XXXVIII, 31, 36, 38, 65—66, 151—153, 159—161, 164—165, 175—179, 181—189, 267, 273, 274—280, 282—284, 286—287, 290, 292—293, 297—299, 301—302, 306—307, 321, 323, 335—336, 352, 364, 448, 458
Augustin Aureliu 109, 146, 159, 166—167, 207, 211, 222—223, 243, 255, 286, 292, 358
Augustinus Steuchus din Gubbio XXXVI
Averroes (Ibn Ruşd) 142, 254

B

B. de S., vezi Spinoza, Baruch
Bachelard, Gaston XXX
Bacon, Francis, baron de Verulam XI, 554, 646
Bacon, John 253, 300, 325
Badareu, Dan, vezi Bădărău, Dan
Bagdasar, Nicolae 646
Hermolaus Barbarus 425, 518
Baruzi, Jean 337
Basso XVII
Baumgartner 437
Bayle, Pierre XIII, XXXIX, XL, 123, 341, 343—347, 351, 353—359, 361—363, 428, 445, 511, 520, 532—533, 610, 612, 649
Bădărău, Dan VII, XIX, XXVIII, XLVI—XLVII, XLIX, LII—LIV, LVII—LIX, LXXX, LXXXIV—LXXXV, XCVI, 3, 21, 50, 126, 128—129, 131, 138, 280, 285, 288, 301, 303—304, 306, 322, 427, 437, 444—447, 451, 460, 528
Beigbeder, Marc LXXXIX

Belaval, Yvon XXII, XXX—XXXI, 122, 144
Bélon 61
Bergson, Henri LXVII
Berkeley, George LXIX, 491
Bernoulli (fraţii) X, 55, 316
Bernoulli, Jacques 432
Bernoulli, Jean 369—370, 381, 432
Bernstorff, Andr. Gottl. XCIII, XCV
Biel, Gabriel XVII, 254, 300
Billettes, Gilles Falaiseau des XXXVIII, 361
Bodemann, E. XLV
Boetius, Anicius Manlius Torquatus Severinus XXXIII
Boineburg, Johann Christian von VIII, X
Bosses, Barth. des XXIV, LXXX, 441
Boutroux, Émile LXXXII
Boyle, Robert XI, 316, 447, 618, 649
Bréhier, Émile LVII
Bridgewater, Francis Henry Egerton LXXXI
Bruno, Giordano XVII, XXI, LXVII, LXXXI, 130, 445
Brunschwieg, Léon 366
Buchenau, Arthur LXXVI, 5, 436, 447, 459
Buhr, Manfred LIII

C

Camerarius din Tübingen XXXIV
Campanus 423
Cantemir, Dimitrie XXIV, LI—LIII, LXXXV, 126, 287
Capek, M XLI
Capella, (Martian) Marcianus Mineus Felix 401, 452
Cardan, Gerolamo XVI
Carneade 357
Carol al II-lea (regele Angliei) 618
Carol al XII-lea (regele Suediei) XIII
Cartesius, vezi Descartes
Cassirer, Ernst LXIII, LXXVI-LXXVIII, 5, 296, 299, 305, 337, 441, 444, 447, 454, 488, 491, 541, 645, 647—649
Catelan, François de 226, 241, 268, 298, 304
Cavalieri, Bonaventura 316, 361
Călinescu, George 4
Cezar, vezi C. Iulius Cezar
Chevalier, Jacques 463
Chihara, S. Charles LXXVIII
M. Tullius Cicero LXXXVII, 132, 349, 607, 649
Ciurdariu, Mihai 4
Clarke, Samuel XXXVII, LXVIII, XCVII, 3, 337—338, 365, 539—541, 647—650
Clauberg, Johann XXV—XXVI, LVII, 299
Clerselier, Claude XXVI, LXII
Colerus, Egmont XCV
Combach, Johannes XXIV
Condillac, Étienne Bonnot de 31, 530
Copernic, Nicolai 105
Cordemoy Géraud de 216, 233,

244, 290, 305, 329, 458, 467
Coste, Pierre 141
Couturat, Louis XXVIII, XLIV, 4, 36, 41, 51, 321, 364, 366
Cresson, André XXXIV, LXXIX, XCIV
Crisip 621

D

Dalgarno, Georgius 18
Darius 76
Dasipodius, Conradus 31
Democrit 239, 297, 327, 329, 384, 396, 420, 478, 545—546
Descartes, René X, XXII, XXVI, L, LII, LV—LX, LXII—LXIV, LXVI, LXVIII-LXIX, LXXII — LXXIV, LXXXVIII, 25—26, 29, 33—35, 57, 60, 69, 89, 91, 99, 122—123, 126, 130—131, 135—140, 144—146, 152, 203, 210, 216, 218, 230, 241—242, 248, 254, 269, 273, 283, 285, 287, 289—292, 295, 302, 306—307, 313, 316, 329—330, 335, 341, 369, 372, 380, 412, 422—424, 426, 431, 435—437, 439, 441, 445—449, 453—454, 456—458, 469, 471, 478, 489, 495, 502, 508, 517, 525, 534, 591, 614, 627, 635, 647—649
des Cartes, vezi Descartes René
Dibon, Paul XXVI
Dilthey, Wilhelm XX—XXII
Diodor Cronos LXXXVII
Dobrogeanu-Gherea, Ion 648
Dominicus Gondisalvi XXI
Dugas, René 448
Duns Scot, Johannes XXI

E

Eckhard, Johann Georg XIV, LXXXII, XCIV—XCVI, 137
Eisler, Rudolf 301
Eminescu, Mihai 4
Engels, Friedrich XC—XCI, 129
Epicur 233, 336, 348—352, 477, 528, 545—546, 551, 577, 605—606, 621, 632, 643
Erdmann, Benno LXXXI
Erdmann, Johannes Eduardus XLIV, 4, 507
Ernst (landgraf de Hessa-Rheinfels) 65—66, 121, 152—153, 273—274, 284
Ernst August (von Braunschweig-Lüneburg) XIII, XCI—XCII
Euclid XXI, 31, 204, 598
Eugen, print de Savoia XXXVIII—XXXIX, 507

F

Faber Stapulensis XXV
Fardella 152, 337
Feier, Isaia XLV
Fénelon, François de Salignac de la Mothe 124
Fermat, Pierre 99, 316, 361

Fernel, Jean 253, 300
Feuerbach, Ludwig LXIV
Ficino, Marsilio XXIII
Filon Evreul 61
Floru, Constantin XLV
Fontenelle, Bernard Le Bouvier de XIII, XV, 337
Foucher de Careil, A. XLIV, LX, 151
Foucher, Simon XXXVI, L, LXIX, 152, 357, 365, 369, 533
Fracastoro, Girolamo XVI
Friedmann, Georges LX, LXII, LXXXVI
Friedrich al II-lea al Prusici XCIII

G

Galilei, Galileo XVII, 90, 136, 298, 529
Gassendi, Pierre LV, 352, 361
Gaza, Th. 61
Gerhardt, Carl Immanuel XL, XLIV, LXXXIII, 18, 41, 143, 311, 424, 427—428, 430
Geulincx, Arnold L—LI, LVIII, 458, 467, 487
George Ludovic (principe elector, rege al Angliei) XIII, XCII—XCIII
Gilbert de la Porée 293
Gilson, Étienne 18
Girard, Albert 316
Glanvill, Joseph 9
Goclenius, Rudolphus XVIII, XXIV, 557, 562, 568, 647
von Görtz XCV
Grammaticus, Ioan 300
Grandi, Guido 55
Grotefend 66, 151
Grotius, Hugo 452
Guericke, Otto von 592
Guéroult, Martial LXVI, 427

H

Haeckel, Ernst Heinrich LXXVII
Hamelin, Octave 34, 138
Hamilton, William 438
Harvey, William LXXVI—LXXVII
Hartsoeker, Nicolaus 326, 337, 479
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich XXXVI, LXXXI — LXXXII, XC
Heliade-Rădulescu, Ion XXXVI, 146
Heliodor din Larissa 99, 138
Heraclit XXV
Herlinus, Christianus 31
Hipocrate 213, 328, 521, 532
Hobbes, Thomas XI, LV, 19, 30, 35, 348, 359, 545
Hochstetter, Erich XX, XXII, XXVI
Holbach, Paul Henry Dietrich, baron de 447
Hudde, Johannis 57—58, 60, 361
Huet, Pierre-Daniel 369
Hume, David 650
Huyghens, Christian X, 57, 60, 138, 270, 298, 316, 361, 366, 490

I

C. Iulius Cezar 82—83, 131—132, 294, 348
Iisus Cristos 119, 146, 157, 274

J

Jagodinsky, Ivan XLIV
Jalabert, Jacques LXXXVI, 321
Jan de Raey XXVI
Janet, Paul XLIV, 4
Jansenius, Cornelius 152
Jaquelot, Isaac LXIV
Johann Filip de Schönborn VIII—X
Johann Friedrich (von Braunschweig-Lüneburg) XIII, XXXVII, XCI
Joja, Athanase 125, 280
Juricu 549

K

Kant, Immanuel 66, 124, 132, 277, 541, 646—647
Kepler, Johann 372, 614
Kircher, Athanasius 18
Klaus, Georg LIII
Klopp, Onno XLIV
Koyré, Alexandre XXX
Kraus, J. XVII

L

Lachelier, Henri 507—508, 535
Lalande, André 36, 140, 282, 293, 295, 441, 529, 532
La Mettrie, Julien Offroy de 447
Lami, François 356
Laplace, Pierre-Simon 393
Laue, Max von XXXV, 428
Leeuwenhoeck, Anton van XXXIII, LXXVII, 260—261, 288, 302, 326, 337, 533
Lenin, Vladimir Ilici LXIV, XC
Lenoble, R. 458
Lestienne, Henri 4
T. Livius VIII
Locke, John XI, XXIV, XXXIX, LXIX, LXX—LXXII, 49, 134, 139—141, 446, 542—543, 650
Loemker, L. E. XXIX
Petrus Lombardus XXIII, 300
Lucreţiu 528
Ludovic al XIV-lea IX
Lullus, Raimondus XVII

M

Maine de Biran (Marie François Pierre Gonthier de) 532
Malebranche, Nicolas de X, L—LI, LVIII, 36, 142, 204, 241—242, 259, 269, 285, 282, 292, 298, 305, 337, 353, 399, 423, 447, 458, 467, 487—489, 491, 531, 535, 547
Malpighi, Marcello XXXIII, LXXVII, 260, 302, 326, 337, 533
Mangeron, Dumitru Ioan XLV

Manke, Dietrich 337
Mariette, Edme X
Marx, Karl LXIV, XC—XCI, 529
Masham, lady LXVII, XCIII
Maupertuis, Pierre Moreau de XCIII
Melanchton, Philipp XVII
Melissos 253, 300, 328
Mersenne, le Père Marin 313
Méré, Antoine Gombaud, cavaler de 360—361, 366
Meyerson, Emile 541, 646—647
Michelangelo, Buonarroti 122
Migne, Jacques-Paul XXXIII
Mill, J. Stuart 501
Milligan, Martin LXXXIX
Moisil, Grigore C. XLVI, 3
Molinos, Miguel 124
Monconis 345
Montaigne, Michel Eyquem de XXXVI, XCVII
Morus, Henry 254, 599, 646—647, 649—650
Müller, Johannes (Regiomontanus) 423

N

Newton, Sir Isaac XI, XIII, XCV, XCVII, 290, 298, 316, 335, 458, 490, 539—544, 546—547, 551, 562, 568, 576, 578—579, 614, 630, 633, 636, 641, 645—648, 650
Nicolaus din Cusa XVII, 423
Noica, Constantin XLVI

O

Occam, William XVI, 293, 300
Oldenburg, H. XI, 9
Origene 357
Ostwald, Wilhelm XXXV
Oughtred, William 316

P

Pacioli, Luca 423
Paracelsus, Teofrastus Bombastus von Hohenheim 130
Parkinson, G. H. R. XXVIII
Parmenide 257, 300, 328
Pascal, Blaise X, XXX, 31, 36, 135, 152, 210, 270, 288, 316, 360—361, 363, 366, 501
Pavel 111—112, 629
Pereira, Gomez 357
Petersen, Peter XVII
Petru I al Rusiei XIII
Philopon, Ioan 254
Pitagora 545
Platon XXI, 94, 96, 103—104, 125, 141, 156, 214, 239, 253, 255, 257, 289, 297, 300, 312—313, 316, 350, 352, 459, 473, 545
Plotin XXXIII, 300
Poiret, Pierre 517
Pompei 132
Porfirios din Tyr 489
Porus 76, 127
Prantl, Carl 127
Proclus XXIII, 254

R

J. H. Randall jun. XVII
Ravier, Émile XLV
C. Rădulescu-Motru XXXV
Régis, Pierre Silvain 326, 337
Rémond, Nicolas Montmort de 9, 507—508, 646
Rivaud, Albert 303
Roberval, Gilles Personne 361
Robinet, J.-B. XXX
Russell, Bertrand, Arthur William XXVIII, LV, LX, LXIX, LXXVII, LXXX, LXXXIX, *20*, *426*, *444*

S

Saint-Paul, Eustache de 18
Saint-Pourçain, Durand de XXI, 127
S. Amour, Guillaume de 106
Scaliger, Iulius Cezar XVI
Scheibler, Christoph XXIV
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 300
Schelhammer, Günther Christoph 447
Schmalenbach, H. 4
Schrecker, Paul XLV
Schmitt, Charles B. XXXVI
Schütz, I. F. XVIII, 300
Scudéry, Madeleine de 649
Sennert, Daniel XVII, XXXI—XXXII
Sextus Empiricus 61
Simonovits, Anna 3
Sluse, René-François de 316
Snellius (Snell Van Royen) Willebrordus 99, 138
Socrate 94—96, 141, 155, 352
Sofia-Carlota (regina Prusiei) XXXIX, XCII
Sofia (principesă de Hanovra) XCII
Sperling, Othon XXIV, XXVIII, XXXI—XXXII
Spinoza, Baruch X—XII, XXII, LIX—LXI, LXXX, LXXXV, LXXXVII, 33—34, 123, 125, 269, 304, 357, 359, 365, 390—401, 403, 428, 435—437, 439—441, 451, 453—454, 458, 463, *488—489*, 531, *548*
Stein, Ludwig L
Stenonis, Nicolaus 361
Sturm, Joh. Chr. 365, 387, 399, 447, 451, 460
Suarez, Francisco XVII
Swammerdam, Jan LXXVII 261, *288*, 326, 337, 361, 533

T

Tales *226*
Tereza din Avila LXI, 134, 144, 337
Thierry de Chartres XXI, 293
Thoma din Aquino XVII, XXIII, 30, 35, 77, 79, 126, 128, 182, 197, 212, 254, 268, 283, 325, 336, 453
Thomasius, Jacob VIII, XXIV—XXVI, 429
Toland, John LXXIV
Toletus XVIII, XIX
Torricelli, Evangelista 361, 592

Trendelenburg, Friedrich Adolf XXXIII
Troyel, Jaques XL
C. L. Thijssen-Schoute XXVI
Tschirnhaus, Ehrenfried Walter von X, XXVI
Tournemine, René-Joseph de 418, 462

V

Vaihinger, Hans 646
Vallisnieri, Antonio XXXIV
Varignon, Pierre 55—56, 366
Van Helmont, Franciscus Mercurius XXVIII, 130
Van Helmont, Johannis Baptistas XXVIII, LII, 130
Van Schooten, Frans 316
Vennebusch, Joachim XIV
Viète, François 316
Volder, Burcher de XXXVII—XXXVIII, 4, 298, 369—370, 422, 425—426, 429—434, 436—441, 444—445, 447, 450, 452—453, 455—456, 458, 462—463, 546
Voltaire, François-Marie Arouet de LXXXII

W

Wagner, Rudolph Christian XCIV
Wald, Henri 37
Wallis, John 60
Weigel, Erhard VIII, XXVI
Wiener, Norbert 342
Wilhelmine Charlotte von Anspach, prințesă de Wales 539
Wilkins, John 9, 18
Wren, Sir Christopher 57, 60
Wundt, Max XVI
Wundt, Wilhelm XXXV

X

Xerxes 127

Y

Young, Thomas XXXV

Z

Zabarella XVI

CUPRINS

STUDIU INTRODUCTIV de DAN BĂDĂRĂU V

EXTRASE DIN CARTEA *G. W. Leibniz. Viața și personalitatea filozofică* de DAN BĂDĂRĂU XLVII

15. Comunicabilitatea dintre monade. — Armonia prestabilită. — Leibniz față în față cu ocazionalismul XLIX
17. Materie și spațiu. — Îndepărtarea progresivă a lui Leibniz față de Descartes și de cartezieni . LIV
24. Teza armonici prestabilite și consecințele ei: continuitatea etc. LXIX
27. Marile bătălii pierdute LXXVIII
31. Marea solitudine . XCI

OPERE FILOZOFICE

Cuvîntul traducătorului 3

I. DIALOG PRIVITOR LA CONEXIUNEA DINTRE LUCRURI ȘI CUVINTE SI LA REALITATEA ADEVĂRULUI
Notiță introductivă 9
Textul . 11
Note . . 17

II. MEDITAȚII CU PRIVIRE LA CUNOAȘTERE. ADEVĂR ȘI IDEI
Notiță introductivă . 25
Textul 26
Note . 33

III. ADEVĂRURILE PRIME
Notiță introductivă . 41

Textul 42
Note . 49

IV. CU PRIVIRE LA PRINCIPIUL CONTINUITĂȚII

Notiță introductivă 55
Textul . 56
Note . 60

V. DISERTAȚIE METAFIZICĂ

Notiță introductivă . 65
Textul . . . 67
Note . . . 121

VI. CORESPONDENȚA LUI LEIBNIZ CU ARNAULD

Notiță introductivă . 151
Textul . . . 153
Note . . 273

VII. CU PRIVIRE LA REFORMA FILOZOFIEI PRIME ȘI LA NOȚIUNEA DE SUBSTANȚĂ

Notiță introductivă . 311
Textul . . 312
Note . . . 316

VIII. NOU SISTEM PRIVITOR LA NATURA ȘI COMUNICAREA SUBSTANȚELOR, PRECUM ȘI LA UNIUNEA CARE EXISTĂ ÎNTRE SUFLET ȘI CORP

Notiță introductivă . 321
Textul . 323
Note . . 335

IX. REPLICĂ LA REFLECȚIILE CUPRINSE ÎN A DOUA EDIȚIE A **DICȚIONARULUI CRITIC** AL D-LUI BAYLE, ARTICOLUL **RORARIUS** PRIVITOR LA SISTEMUL ARMONIEI PRESTABILITE

Notiță introductivă . 341
Textul . . . 343
Note . . 363

X. SCRISORI CĂTRE DE VOLDER

Notiță introductivă . 369
Textul . . 371
Note . . . 422

XI. EXAMINAREA PRINCIPIILOR LUI MALEBRANCHE

Notiță introductivă . 467
Textul . . 468
Note . . 487

XII. DESPRE MODUL DE A DISTINGE FENOMENELE REALE DE CELE IMAGINARE

Notiță introductivă . 495
Textul 496
Note 501

XIII. MONADOLOGIA

Notiță introductivă . 507
Textul 509
Note . . . 528

XIV. CULEGERE DE SCRISORI SCHIMBATE ÎNTRE LEIBNIZ ȘI CLARKE CU PRIVIRE LA DUMNEZEU, LA SUFLET, LA SPAȚIU, LA DURATĂ ETC.

Notiță introductivă . 539
Textul . 542
Note 645

INDICE DE NUME . 651